Michel Henry

BARBARIA

II 399.645

ESEURI DE IERI SI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU" IAȘI
II 399.645

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

76

BCU IAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Colecția *Eseuri de ieri și de azi* a fost fondată de LUCA PIȚU.

Michel Henry (1922-2002) a fost un important filosof și romancier francez. A scris romane și numeroase lucrări filosofice. De asemenea, a fost profesor la universități din Franța, Belgia, Statele Unite și Japonia. Dintre volumele sale de filosofie, amintim: *L'Essence de la manifestation* (1963), *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu* (1985), *Voir l'invisible, sur Kandinsky* (1988), *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990).

Michel Henry, *La Barbarie*
© Presses Universitaires de France
© 2008, Institutul European Iași, pentru prezenta ediție în limba română

www. euroinst.ro
INSTITUTUL EUROPEAN
Iași, str. Lascăr Catargi nr. 43, 700107, C.P. 161
euroedit@hotmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HENRY, MICHEL
Barbaria / Michel Henry; trad.: Irina Scurtu. – Iași:
Institutul European, 2008
ISBN 978-973-611-528-8

I. Scurtu, Irina (trad.)

1:28

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți, fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.
Printed in ROMANIA

BCU "SI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MICHEL HENRY

483328

Barbaria

Traducere de Irina Scurtu

ALE

442521
B.C.U. IASI

INSTITUTUL EUROPEAN
2008

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

4 MAR. 2009

Ce nu s-a mai văzut vreodată

Intrăm în era barbariei. Desigur, nu este prima dată când omenirea se cufundă în noapte. Ne gândim chiar că a trăit această amară aventură de multe ori, iar istoricul sau arheologul ne dezvăluie cu inima strânsă urmele unei civilizații dispărute. Însă îi urma întotdeauna o alta. Pe ruinele vechilor sanctuare se înalță noi temple, mai măreţe sau mai rafinate. Câmpurile pe care sistemele de irigație lăsate în părăsire le-au transformat în smârcuri pestilențiale sunt într-o bună zi drenate și asanate din nou, și apare aici o agricultură mai prosperă. Astfel, ne-am putea reprezenta istoria sub o formă ciclică. Fiecărei etape de expansiune îi urmează cea de declin, însă, aici și aiurea, se produce o nouă înflorire, care duce mai departe dezvoltarea vieții.

Aceasta se înfățișează ca fiind globală. Împreună, sprijinindu-se una pe alta și dându-și una alteia elan, forțele interioare ale omului se desfășoară: activitățile economică, meșteșugărească, artistică, intelectuală, morală, religioasă merg mână-n mână, și indiferent pe care o privilegiază comentatorul, acesta constată avântul simultan al cunoștințelor practice, tehnice și teoretice al căror rezultat poartă numele Sumer, Assur, Persia, Egipt, Grecia, Roma, Bizanț,

BCU ALEXANDRU IOAN CUZA UNIVERSITY LIBRARY

Ev Mediu, Renaştere. Aici, în aceste „spaţii" privilegiate, toate valorile care caracterizează omenirea înfloreau simultan.

Ceea ce se petrece sub ochii noştri este cu totul altceva. Suntem de la începutul erei moderne martorii unei dezvoltări fără precedent a cunoştinţelor care alcătuiesc „ştiinţa" şi care îşi revendică de altfel cu aroganţă acest titlu. Înţelegem prin aceasta o cunoaştere riguroasă, obiectivă, incontestabilă, adevărată. Ea se distinge de toate formele aproximative, chiar îndoielnice, ale cunoştinţelor, sau credinţelor, sau superstiţiilor care au precedat-o prin forţa evidenţelor şi demonstraţiilor sale, a „dovezilor" sale, şi în acelaşi timp prin rezultatele extraordinare la care a ajuns, şi care bulversează faţa pământului.

Din nefericire, această bulversare se răsfrânge asupra omului însuşi. Dacă, neîndoielnic, cunoaşterea din ce în ce mai comprehensivă a universului este un lucru bun, de ce merge ea mână-n mână cu prăbuşirea tuturor celorlalte valori, o prăbuşire atât de accentuată încât pune sub semnul întrebării însăşi existenţa noastră? Căci, de fapt, nu doar faţa pământului s-a schimbat, devenind atât de cumplită încât viaţa pare imposibil de suportat, iar frumuseţea – ceea ce oamenii au clădit şi cucerit cu atâta răbdare – se dovedeşte a fi nu doar ceva ce ţine de aspectul lucrurilor, ci o condiţie internă a acestei vieţi, dorită şi secretată de ea. Deoarece viaţa însăşi este afectată, toate valorile sale se clatină, nu doar estetica, ci şi etica, sacrul – şi odată cu ele posibilitatea de a trăi fiecare zi.

Criza culturii, care a devenit imposibil de ascuns în zilele noastre, a făcut obiectul unor analize mai mult sau mai puțin suspecte. „Explicația" acceptată de majoritatea este următoarea: odată cu știința modernă, cunoașterea a făcut progrese uriașe; în acest scop, ea a trebuit să se fragmenteze într-o puzderie de cercetări, care își are fiecare propriile metodologii, propriile aparate conceptuale, propriile obiecte. Din acest moment este imposibil ca vreo persoană să le poată stăpâni pe toate, sau măcar câteva, sau măcar una singură. Este vorba aici de unitatea cunoașterii, și odată cu ea de actualizarea unui principiu care să asigure concordanța și astfel validitatea conduitelor, a judecăților în toate domeniile, a modurilor de gîndire înseși. Comportamentul nostru cotidian este semnificativ în acest sens: în fața oricărei probleme deosebite, apelăm la specialist. Însă dacă această practică se dovedește eficace în cazul unei dureri de dinți sau al reparării unei mașinării, ea nu ne oferă încă nici o perspectivă de ansamblu asupra existenței umane și a direcției în care se îndreaptă aceasta, perspectivă fără de care ne este totuși imposibil să decidem ce este de făcut în fiecare situație, chiar dacă aceasta privește însăși existența noastră, și nu un lucru.

Odată cu interpretarea crizei culturii ca o consecință a multiplicării indispensabile a formelor cunoașterii care se supun voinței de rigoare și de obiectivitate a științei, rămâne o presupoziție, care trece neobservată deoarece vine de la sine: aceste forme ale cunoașterii, oricât de diverse ar fi ele, constituie singura cunoaștere posibilă, singurul funda-

ment care poate fi atribuit unui comportament raţional în toate sferele experienţei. Cum se face atunci că, în locul acestui comportament adaptat şi sigur de sine, observăm pretutindeni, în fiecare dintre categoriile vieţii sensibile, afective sau spirituale, precum şi propriu-zis intelectuale sau cognitive, aceeaşi incertitudine şi aceeaşi confuzie – nu doar zdruncinarea valorilor artei, eticii sau religiei, ci nimicirea lor pur şi simplu, brutală sau treptată? Căci nu de o criză a culturii este vorba în realitate, ci de distrugerea sa.

Astfel, hiperdezvoltarea unei hipercunoaşteri, ale cărei mijloace teoretice şi practice marchează o ruptură completă în raport cu cunoştinţele tradiţionale ale omenirii, are drept efect prăbuşirea nu doar a acestor cunoştinţe date, care se dovedesc tot atâtea iluzii, ci a omenirii înseşi. În vreme ce, asemenea hulei oceanului, toate realizările civilizaţiilor trecutului urcau şi coborau laolaltă, ca de comun acord şi fără a se separa – cunoaşterea producea binele, care producea frumosul, în vreme ce sacrul umplea orice lucru de lumină –, iată acum în faţa noastră ce nu s-a mai văzut vreodată: explozia ştiinţifică şi distrugerea omului. Iată noua barbarie, pe care nu este sigur că o vom putea depăşi de data asta.

De ce şi în ce fel un anume tip de cunoaştere, apărut în epoca lui Galilei şi considerat de atunci ca fiind singura cunoaştere, produce, pe căile unei necesităţi reperabile şi pe de-a-ntregul inteligibile, subversiunea tuturor celorlalte valori, şi astfel a culturii, şi astfel a umanităţii omului, iată un lucru perfect posibil de înţeles – cu condiţia să dispunem de o teorie a esenţei oricărei cunoaşteri posibile şi a funda-

mentului său ultim. Căci acest fundament este de asemenea cel al valorilor, al culturii, al umanității, al tuturor înfăptuirilor. Și pentru că, în mod extraordinar, acest fundament este înlăturat de către știința modernă, aceasta, fără să o știe, împinge lumea noastră în abis. Ținând încă în mână torța unei cunoașteri stranii care însoțește omenirea de când se află pe pământ și care i-a permis să supraviețuiască și apoi să străbată cielul civilizațiilor și al spiritualităților, putem încă, stând pe marginea genunii, să proiectăm cel puțin în ea ultimele licăriri ale unei lumini ce dezvăluie ochilor noștri amenințarea, marile sfâșieri, prăbușirile aflate acolo.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. "M. EMINESCU" IASI

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I

Cultură şi barbarie

Barbaria nu este un început, ci este întotdeauna secundară unei stări a culturii care o precede în mod necesar, şi poate apărea ca o sărăcire şi o degenerescenţă numai în raport cu aceasta. Barbaria, spune Joseph de Maistre, este o ruină, nu un rudiment. Cultura este aşadar întotdeauna preeminentă. Până şi formele cele mai fruste de activitate şi organizare socială, cele pe care le putem atribui de pildă hoardelor primitive, sunt deja moduri de cultură, prezentând o organizare, legi implicite, tipuri de conduită menite să facă posibilă existenţa grupului şi supravieţuirea sa. Chiar şi atunci când aceste forme elementare par încremenite, iar transmiterea lor orbească ajunge să fie o simplă reconducţie a unor structuri reluate la nesfârşit, există forţe profunde care lucrează şi care fac mai mult decât să menţină starea de lucruri ce permite continuarea vieţii. Am putea spune mai curând că acestea stau la pândă şi că, nemulţumindu-se să conserve ceea ce este, aşteaptă, cu o răbdare pe potriva mileniilor pe care le străbat, prilejul să se sprijine pe cunoştinţele acumulate pentru a face

BCU CLUJ / UNIVERSITY LIBRARY

un salt, a descoperi raporturi încă nesesizate, a inventa o unealtă, o idee, a face să se ridice o lume nouă.

Ce este aşadar cultura? Orice cultură este o cultură a vieţii, în sensul dublu în care viaţa constituie deopotrivă subiectul şi obiectul acestei culturi. *Este o acţiune pe care viaţa o exercită asupra ei înseşi şi prin care se transformă pe sine în aşa fel încât este ea însăşi ceea ce transformă şi ceea ce este transformat.* „Cultură" nu desemnează nimic altceva. „Cultură" desemnează auto-transformarea vieţii, mişcarea prin care ea nu încetează să se modifice pe sine pentru a ajunge la forme de realizare şi de desăvârşire mai înalte, pentru a se spori pe sine. Însă dacă viaţa este această mişcare necontenită de a se auto-transforma şi desăvârşi pe sine, ea este cultura însăşi, sau cel puţin o poartă înscrisă în ea şi este dorită de ea exact aşa cum este.

Despre ce viaţă vorbim aici? Care este această forţă care nu conteneşte să se menţină şi să crească? Sub nici o formă viaţa care constituie tema biologiei, obiectul unei ştiinţe, acele molecule şi acele particule la care savantul încearcă să ajungă cu ajutorul microscoapelor, elaborându-le natura pe calea unor proceduri multiple, cu scopul de a construi cu multă trudă în legătură cu ele un concept tot mai adecvat, dar tot mai susceptibil a fi revizuit. Astfel, nu vom şti niciodată exact ce este această viaţă pe care o studiază biologii – poate doar la punctul terminus ideal, şi ca atare niciodată atins, al progresului ştiinţific. Dar dacă astăzi nu avem încă decât o noţiune imperfectă despre ceea ce este viaţa biologică, să remarcăm că omenirea a trăit totuşi vreme de milenii fără a avea nici cea mai vagă idee despre aceasta, fără a avea habar de

existența sa – *fără ca nici una dintre modificările vieții umane, menținerea sa, creșterea sa, cultura sa să i se datoreze în vreun fel.* Presimțim astfel acest prim adevăr, asupra căruia nu este inutil să medităm la sfârșit de secol XX, și anume: *cultura nu are de la origine și în sine nici o legătură cu știința și nu rezultă nicidecum din aceasta.*

Viața despre care vorbim nu se confundă așadar cu obiectul unei cunoașteri științifice, obiect a cărui înțelegere ar fi rezervată celor care posedă această cunoaștere și care au trebuit să o dobândească. Ea este mai curând ceea ce toată lumea știe, fiind chiar ceea ce suntem noi. Cum se face însă că „toată lumea", adică fiecare în calitate de ființă vie, poate ști ce este viața, dacă nu în măsura în care viața se știe ea însăși și în interiorul căreia această cunoaștere primordială de sine constituie esența sa proprie? Căci viața se simte și se încearcă pe sine în așa fel încât nu este în ea nimic ce ea nu simte sau nu încearcă. Și aceasta deoarece faptul de a se simți pe sine este tocmai acel lucru care o face să fie viață. Astfel, tot ceea ce poartă în sine această proprietate minunată de a se simți pe sine este viu, în vreme ce tot ce este lipsit de ea nu este decât moarte. Piatra, de pildă, nu se simte pe sine, și spunem despre ea că este un „lucru". Pământul, marea, stelele sunt lucruri. Plantele, arborii, vegetalele în general sunt tot lucruri, cu condiția să nu facem să apară în ele o *sensibilitate* în sens transcendental, adică acea capacitate de a se încerca pe sine și de a se simți pe sine care ar face din ele ființe vii – nu în sens biologic, ci în sensul unei vieți veritabile, care este *viața fenomenologică absolută a*

cărei esență constă în însuși faptul de a se simți sau a se încerca pe sine și nu este nimic altceva – ceea ce vom numi de asemenea o subiectivitate.

Acum, dacă afirmăm că această proprietate extraordinară de a se încerca pe sine este o cunoaștere, și fără îndoială cunoașterea în forma sa cea mai profundă, și că astfel viața este în ea însăși, fiind vie, această cunoaștere originară, deoarece vorbim de asemenea și mai cu seamă de cunoaștere când ne referim la știință, este important să precizăm despre ce fel de cunoaștere este vorba în cele două cazuri și în ce fel acestea se deosebesc, dacă nu vrem ca discuția privitoare la cultură și la barbarie, care se află într-un raport esențial, pozitiv ori negativ, cu cunoașterea în general, să devină confuză.

Cunoașterea științifică este obiectivă prin principiul său. Însă prin asta înțelegem și confundăm de obicei două lucruri. „Obiectiv" înseamnă întâi de toate că această cunoaștere a științei este rațională, universal valabilă și recunoscută ca atare de către toți. Ea este cunoașterea adevărată prin opoziție cu opiniile variabile ale indivizilor, cu punctele de vedere particulare, cu tot ceea ce nu este decât „subiectiv". Or, această pretenție de a birui particularitatea și relativitatea „subiectivului" trebuie înțeleasă în deplinătatea sa. Depășind cu mult simpla respingere a diferențelor individuale, ea trimite la natura profundă a experienței și a condiției umane și nu poate fi înțeleasă decât pornind de la ea. În această calitate ea a jucat în epoca lui Galilei un rol decisiv în apariția științei moderne, adică a științei matematice a naturii.

Lumea ni se dezvăluie de fapt prin apariţii sensibile, variabile şi contingente care nu formează încă decât un flux heraclitean – acel fluviu în care nimeni nu se scaldă de două ori – în care nimic nu subzistă, nici un punct de sprijin fix pentru o cunoaştere solidă. Or, potrivit acelei ştiinţe galileene a naturii care avea să bulverseze modul de gândire al omului european şi să facă din el ceea ce este, continuă să fie posibil a exhiba, dincolo de relativitatea aparenţelor sale subiective, o fiinţă adevărată a lumii, o lume în sine. Şi aceasta în ciuda faptului că, în cunoaşterea lumii, facem abstracţie tocmai de calităţile sensibile şi, în general, de tot ceea ce este tributar subiectivităţii, pentru a nu reţine, ca existând în mod veritabil, decât formele abstracte ale universului spaţio-temporal. Aceste forme se pretează atunci unei determinări geometrice care este aceeaşi pentru orice spirit. Se înfăţişează astfel, în locul impresiilor individuale şi al opiniilor variabile pe care le suscită acestea, o cunoaştere univocă a lumii, a ceea ce este ea cu-adevărat.

Sfera subiectivităţii, a senzaţiilor, a opiniilor, a reflecţiilor personale etc. – ceea ce putem numi lumea spiritului sau a spiritualităţii umane – se întemeiază pe această natură a cărei fiinţă veritabilă este pusă în lumină de ştiinţă şi se explică în cele din urmă prin ea. „Ştiinţele spiritului", sau „ştiinţele umaniste", cum le numim astăzi, nu au aşadar nici o autonomie, ele nu constituie corespondentul simetric al ştiinţelor naturii, cercetările lor se dovedesc provizorii, condamnate să cedeze mai devreme sau mai târziu locul unei alte cunoaşteri, celei care, abandonând realitatea

psihică, adică nivelul experienței umane, se orientează spre structurile sale ascunse, spre universul moleculelor și al atomilor. În cazul în care cultura ar avea drept obiect această sferă a spiritualității umane, atunci pe bună dreptate ar regresa în fiecare zi în beneficiul disciplinelor mai apropriate, pe care le-am putea numi științele fundamentului.

Nu putem trece sub tăcere extraordinara răsturnare de către fenomenologia husserliană a acestor teze bine cunoscute care susțin ideologia scientistă și pozitivistă a epocii noastre[1]. Determinările geometrice la care știința galileană încearcă să reducă ființa lucrurilor sunt idealități. Acestea, departe de a putea da seama de lumea sensibilă, subiectivă și relativă în care se desfășoară activitatea noastră zilnică, se referă în mod necesar la această lume a vieții, au un sens doar în raport cu aceasta, sunt construite pe solul imposibil de ocolit al acestei lumi. Din acest punct de vedere, dacă am percepe pământul nu ca pe o planetă care se rotește în jurul soarelui în construcțiile teoretice ale științei, ci ca pe acel teren al oricărei experiențe la care fac referire în mod inevitabil idealizările științifice, ar trebui să reluăm maxima smintită a lui Husserl și să spunem odată cu el: „Arca originară Pământ nu se mișcă"[2].

Pe de altă parte, în calitate de idealități, determinările geometrice și matematice de care se

---

[1] În legătură cu aceasta, *cf.* Edmund Husserl, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală.*

[2] Manuscris al lui Edmund Husserl, mai 1934, trad. de Didier Franck și publicat în *Philosophie*, nr. 1, ianuarie 1984.

folosesc ştiinţele naturii presupun operaţia subiectivă care le produce şi fără de care nu ar fi: nu există în natură nici număr, nici calcul, nici adunare, nici scădere, nici dreaptă, nici curbă: aici există înţelesuri ideale care îşi află originea absolută în conştiinţa care le creează în sensul strict al termenului şi pe care trebuie s-o numim în cazul lor conştiinţă transcendentală. Prin urmare, dacă idealizările geometrice şi matematice îşi au sursa în subiectivitate este pentru că, departe de a o reduce pe aceasta la o simplă aparenţă, lumea ştiinţei găseşte dimpotrivă în ea principiul care o generează continuu drept condiţia permanentă a propriei sale posibilităţi.

În sfîrşit, în măsura în care lumea spiritului, cu legile şi creaţiile sale proprii, se sprijină, se pare, pe o natură, pe o corporalitate umană sau animală, această natură nu este, tocmai, lumea ştiinţei cu idealităţile sale abstracte, este cea a vieţii – o lume la care nu există acces decât în interiorul unei sensibilităţi ca a noastră şi care nu ni se dezvăluie niciodată decât prin intermediul jocului fără sfârşit al apariţiilor sale subiective, care se schimbă şi se reînnoiesc în mod constant. Iluzia lui Galilei, ca şi a tuturor celor care, succedându-i, au considerat ştiinţa ca fiind o cunoaştere absolută, rezidă tocmai în faptul de a fi luat lumea matematică şi geometrică, menită să furnizeze o cunoaştere univocă a lumii reale, drept această lume reală însăşi, această lume pe care nu putem decât s-o intuim şi s-o încercăm în modurile concrete ale vieţii noastre subiective.

Or, această viaţă subiectivă nu creează doar idealităţile şi abstracţiunile ştiinţei (ca şi ale oricărei

gândiri conceptuale în general); ea dă întâi de toate formă acestei lumi a vieţii în centrul căreia se derulează existenţa noastră cotidiană. Deoarece o realitate simplă precum un cub sau o casă nu este ceva care există în afara noastră şi în lipsa noastră, prin ea însăşi într-un fel, precum substratul calităţilor sale. Ea nu este ceea ce este decât graţie unei activităţi complexe a percepţiei care instituie, dincolo de succesiunea datelor sensibile pe care le avem despre aceasta, *acel* cub sau *acea* casă drept un pol identic ideal la care se referă toate aceste apariţii subiective. Fiecare percepţie a unei feţe a cubului sau a unei faţade a casei face trimitere la percepţiile potenţiale ale celorlalte feţe încă nepercepute potrivit unui joc de reporturi nedefinite. Aşa stau lucrurile pentru orice obiect în general, pentru orice formaţie transcendentă, care implică de fiecare dată o operaţie sintetică specifică a subiectivităţii transcendentale fără de care nu ar exista.

Desigur, în viaţa noastră de zi cu zi nu acordăm atenţie acestei conştiinţe care constituie lumea mediului nostru obişnuit. Percepem casa şi suntem neatenţi la percepţia noastră asupra casei. Avem mereu conştiinţa lumii şi niciodată conştiinţa conştiinţei noastre asupra lumii. Filosofiei îi revine sarcina de a scoate în evidenţă această activitate neobosită a conştiinţei care percepe lumea, care concepe idealităţile şi abstracţiunile ştiinţei, care imaginează, care îşi aminteşte etc., producând astfel toate reprezentările ireale care însoţesc mereu cursul vieţii noastre reale.

Este adevărat că unii savanți nu au ezitat să pună sub semnul întrebării însăși existența acestei conștiințe pe care filosofia clasică o așeza în centrul științei, ca al oricărei cunoașteri în general, și întâi de toate al cunoașterii sensibile a lumii care ne înconjoară. Astfel, fondatorii behaviorismului cereau „să li se arate" această pretinsă conștiință așa cum celelalte științe sunt capabile să arate, în eprubetă sau prin lentila microscopului, obiectele de care vorbesc[1]. Ei nu-și dau seama că, de fapt, conștiința este tocmai această putere de „a face să se vadă", la care ei înșiși, celelalte științe și orice formă de cunoaștere în general apelează în mod constant.

Dacă ne punem atunci întrebarea în ce constă această conștiință ale cărei operațiuni transcendentale constituie obiectele lumii percepției înainte de a crea idealitățile lumii științifice, este bine să observăm mai întâi că puterea la care ne referim este aceeași în cele două cazuri, atât în cazul percepției celei mai simple, cât și în cel al intenției științifice celei mai elaborate: este tocmai puterea de a face să se vadă, de a face vizibil, de a instala în condiția prezenței. Acest a face vizibil este el însuși o aducere-înainte în condiția obiectului, în așa fel încât vizibilitatea în care orice lucru devine vizibil nu este nimic altceva decât obiectivitatea ca atare, acel prim-plan de lumină în care se arată tot ceea ce ni se arată – realitate sensibilă ori idealitate științifică. Conștiința este înțeleasă în mod tradițional ca fiind „subiectul", însă subiectul

---

[1] *Cf.* Watson, *The Ways of Behaviorism*, Harpers and Brothers, New York and London, 1928, p. 7.

este condiția obiectului, ceea ce face ca lucrurile să devină obiecte pentru noi și astfel să ni se arate, în așa fel încât să le putem cunoaște.

Or, această concepție implicită asupra conștiinței, adică asupra fenomenalității fenomenelor, se regăsește în fundalul majorității filosofiilor, precum și al științei înseși. La Kant de pildă, care se străduiește să scoată în evidență posibilitatea experienței, se arată că această posibilitate este cea a obiectelor, adică ansamblul condițiilor (intuițiile privind spațiul și timpul și categoriile înțelegerii) grație cărora ne pot fi date obiectele, grație cărora, prin urmare, ne putem raporta la ele și avea experiența lor. Această posibilitate de a se raporta la obiecte, de a se depăși către ele pentru a le atinge este, în fenomenologia husserliană, intenționalitatea, care definește fondul conștiinței înseși, puterea sa de a arăta și exhiba, adică fenomenalitatea însăși. Este cât se poate de remarcabil faptul că în filosofiile care au pretins a respinge conceptele de conștiință sau de subiectivitate (sau în gândirea antică, care nu utiliza încă aceste concepte), acționează în mod tainic aceleași presupoziții. A ști înseamnă întotdeauna a vedea; a vedea înseamnă a vedea ceea ce este văzut; ceea ce este văzut este ceea ce se află acolo, în fața noastră, ceea ce este pus dinainte, este obiectul. Tocmai în măsura în care este pus dinainte, în care este obiect, el este văzut, cunoscut, așa încât cunoașterea, conștiința este această poziție-înainte ca atare, este obiectivitatea și ceea ce o fundamentează în ultimă instanță. Eliminarea de către fenomenologia post-hussserliană, heideggeriană și mai ales post-heideggeriană a conceptelor de „subiecti-

vitate" şi „conştiinţă" reprezintă tocmai respingerea a tot ceea ce nu s-ar reduce la această ivire primitivă a Exteriorului unde se găseşte Obiectul.

Am afirmat că trăsătura distinctivă a cunoaşterii ştiinţifice este obiectivitatea sa, înţelegând prin aceasta caracterul său supra-subiectiv şi supra-individual, universalitatea sa. Ceea ce este adevărat din punct de vedere ştiinţific este astfel încât poate fi recunoscut de orice spirit (cu condiţia ca acesta să aibă competenţa necesară). Însă obiectivitatea cunoaşterii ştiinţifice în sensul universalităţii sale se întemeiază pe obiectivitatea ontologică despre care tocmai am vorbit, pe faptul că ceea ce este adevărat trebuie să poată fi demonstrat, adică în cele din urmă arătat, adus în acea condiţie de a fi acolo, în faţa noastră – în acea condiţie a obiectului pe care orice privire îl va putea descoperi, vedea, pentru a se asigura de ceea ce vede. Prin aceasta cunoaşterea ştiinţifică este omogenă cu cunoaşterea conştiinţei în general şi o prelungeşte pur şi simplu, deoarece se supune ca şi aceasta telosului evidenţei, adică aceluiaşi efort de a aduce într-o lumină deplină în faţa privirii ceea ce în această lumină va fi zărit în mod clar şi, astfel, indubitabil[1].

Problema culturii – ca şi aceea corelativă a barbariei – nu devine inteligibilă din punct de vedere filosofic decât dacă este raportată în mod deliberat la *o*

[1] Modificarea condiţiilor obiectivităţii în ştiinţa modernă, şi mai ales la scara microfizică nu schimbă nimic cu privire la această ultimă necesitate a unei oferiri *in presentia*, fără de care nu ar fi posibile nici o experimentare şi nici o teoretizare.

dimensiune a ființei în care nu mai intervin nici cunoașterea conștiinței, nici cea a științei, care este o formă elaborată a sa, dacă este pusă în relație cu viața și numai cu ea. Aceasta este prima implicație a afirmației potrivit căreia cultura este cultura vieții. Ea nu înseamnă doar că, într-adevăr, cultura este autotransformarea vieții. Această autotransformare nu poate fi orbească, ci trebuie, de vreme ce ține către o creștere, să se sprijine pe o cunoaștere: *la baza culturii stă așadar o altă cunoaștere decât cea a științei și a conștiinței.* Această cunoaștere este cea a vieții, care, așa cum am lăsat să se înțeleagă, constituie prin esența sa o astfel de cunoaștere, fiind faptul însuși de a se încerca pe sine în fiecare punct al ființei sale și, astfel, această autorevelare cu care începe și se sfârșește viața. În ce constă mai precis această cunoaștere originară a vieții ce stă la baza culturii, prin ce diferă ea de cea a conștiinței și a științei, până la punctul de a le exclude din sine în mod iremediabil?

Să luăm un student la biologie care se îndeletnicește cu cititul unei lucrări despre codul genetic. Lectura sa este repetarea printr-un act al propriei lui conștiințe a proceselor complexe de conceptualizare și teoretizare conținute în carte, adică semnificate de caracterele tipărite. Însă în vreme ce citește, pentru ca lectura sa să fie posibilă, el *întoarce paginile cărții cu mâna, își mișcă ochii*, pentru a parcurge cu privirea și a aduna în el unul după altul rândurile textului. Atunci când va obosi de la efortul făcut, se va ridica, va părăsi biblioteca, o va lua pe niște trepte pentru a ajunge la cantină, unde își va

trage sufletul, va mânca şi va bea. Cunoaşterea conţinută în manualul de biologie şi pe care studentul a asimilat-o în cursul lecturii este cunoaşterea ştiinţifică. Lectura însăşi a cărţii este punerea în operă a unei cunoaşteri a conştiinţei, ea constând, pe de o parte, în perceperea cuvintelor, adică în intuirea sensibilă a semnelor trasate pe hârtie, şi, pe de altă parte, în pătrunderea intelectuală a semnificaţiilor ideale pe care le poartă cuvintele, semnificaţii care alcătuiesc împreună sensul cărţii, cu alte cuvinte cunoaşterea ştiinţifică inclusă în ea. Cunoaşterea care a făcut posibilă mişcarea mâinilor şi cea a ochilor, ridicarea, urcarea treptelor, băutul şi mâncatul, odihna în sine, este cunoaşterea vieţii.

Dacă ne întrebăm care dintre aceste trei cunoaşteri este fundamentală, suntem nevoiţi să respingem dintr-odată ansamblul prejudecăţilor vremii noastre, mai precis credinţa conform căreia cunoaşterea ştiinţifică este nu numai cea mai importantă, ci şi singura cunoaştere veritabilă, că, de fapt, cunoaşterea înseamnă ştiinţă, adică acel tip de cunoaştere matematică a naturii introdus în epoca lui Galilei, şi că tot ceea ce a precedat această implantare a ştiinţei riguroase în Occident nu a fost decât un mănunchi de cunoştinţe neorganice, intuiţii confuze, ca să nu spunem prejudecăţi şi iluzii. Nu putem totuşi scăpa din vedere faptul că începuturile sunt întotdeauna partea cea mai dificilă; şi cum ar fi putut umanitatea preştiinţifică, lipsită într-adevăr de toate mijloacele pe care avea să i le pună la dispoziţie tehnica modernă, nu numai să supravieţuiască şi să se dezvolte, ci şi să producă în numeroase domenii, ca de pildă cele ale

artei şi religiei, rezultate extraordinare la care oamenii vremurilor noastre ar fi incapabili să ajungă, dacă nu ar fi posedat această cunoaştere fundamentală care este cea a vieţii?

Să ne uităm la studentul nostru la biologie: *nu cunoaşterea ştiinţifică este cea care îi permite să asimileze cunoaşterea ştiinţifică ce este conţinută în carte* – el nu îşi mişcă mâinile sau ochii şi nu îşi concentrează cugetul în virtutea unei astfel de cunoaşteri. Cunoaşterea ştiinţifică este abstractă, este intuirea intelectuală a unui anumit număr de semnificaţii ideale. Însă actul de a-şi mişca mâinile nu are nimic abstract. Cunoaşterea ştiinţifică este obiectivă, întâi de toate în sensul că este cunoaşterea unei obiectivităţi, care la rândul ei nu este percepută decât în virtutea faptului că se găseşte în acea condiţie de a fi acolo în faţă, şi astfel de a se arăta, şi astfel de a putea fi atinsă de o privire, şi astfel de a putea fi cunoscută. *Însă cunoaşterea-a-mişca-mâna, cunoaşterea-a-mişca-ochii – cunoaşterea vieţii nu este obiectivă în nici un fel şi în nici un sens, ea nu are nici un obiect deoarece nu poartă în sine raportarea la obiect, pentru că esenţa sa nu este această raportare.*

În cazul în care cunoaşterea inclusă în mişcarea de a clinti mâinile şi în faptul de a o face posibilă ar avea un obiect, în situaţia dată aceste mâini şi deplasarea lor potenţială, această mişcare a mâinilor nu s-ar produce. Cunoaşterea s-ar găsi în faţa sa ca în faţa oricărui lucru obiectiv, de care ar separa-o pentru totdeauna distanţa obiectivităţii, astfel că s-ar afla în incapacitatea de a i se alătura vreodată. În măsura în care mişcarea mâinilor este considerată ca fiind ceva

obiectiv, şi atâta vreme cât este astfel, posibilitatea – pentru cel care o contemplă asemenea unui obiect – de a acţiona asupra sa şi în primul rând de a o declanşa apare ca misterioasă şi ţine de domeniul magiei. Şi numai pătrunzând în viaţă, recunoscând în ea esenţa care exclude din sine orice exterioritate deoarece exclude din sine orice raportare la obiect, orice intenţionalitate şi orice *ek-stasis*, facem ca misterul să se risipească. Într-adevăr, capacitatea de a se uni cu mişcarea mâinilor şi de a se identifica cu ea, de a fi ceea ce este ea şi de a face ce face ea este în posesia exclusivă a *unei cunoaşteri care se confundă cu această putere deoarece nu este nimic altceva decât încercarea de sine pe care aceasta o face în mod constant, decât subiectivitatea sa radicală*. Numai în imanenţa subiectivităţii sale radicale, şi prin aceasta, este posibilă puterea mâinilor şi orice putere în general – adică se află în posesia ei înseşi şi *poate* astfel în orice moment să se desfăşoare. O astfel de cunoaştere care exclude din sine ek-staza obiectivităţii, o cunoaştere care nu vede nimic şi pentru care nu este nimic de văzut, care constă, dimpotrivă, în subiectivitatea imanentă a purei sale încercări de sine şi în patosul acestei încercări este tocmai cunoaşterea vieţii.

Or, cunoaşterea vieţii (expresie care ni se prezintă din acest moment ca tautologică) nu este doar condiţia externă a cunoaşterii ştiinţifice, în sensul în care savantul trebuie să întoarcă paginile cărţii pe care o citeşte, ci este de asemenea şi o condiţie internă a sa. Cunoaşterea ştiinţifică, după cum am spus, nu este decât o modalitate a cunoaşterii conştiinţei, adică a

raportării la obiect. Însă aceasta nu este ea însăşi posibilă decât pe fondul vieţii în sine. Raportarea la obiect este perceperea obiectului, fie că este vorba de perceperea sensibilă a obiectului sensibil sau de perceperea intelectuală a unui obiect inteligibil precum numărul, raportul abstract, idealitatea de orice fel etc. Or, cunoaşterea conţinută în perceperea obiectului nu se epuizează nicidecum în cunoaşterea obiectului. Ea presupune cunoaşterea percepţiei înseşi, care nu mai este conştiinţa, raportarea intenţională la obiect, ci viaţa.

Este ceea ce reiese din *cogito*-ul lui Descartes, una dintre analizele cele mai celebre din gândirea filosofică, care, în ciuda supraabundenţei de comentarii, rămâne totuşi cel mai adesea neînţeleasă. Raţiunea principală a acestei interpretări eronate este interesantă prin faptul că oferă o ilustrare remarcabilă a ceea ce trebuie să numim iluzie a cunoaşterii teoretice – iluzie care îşi capătă forma extremă în cultura modernă odată cu înlocuirea conţinutului referenţial al oricărui discurs şi a modului propriu după care un astfel de conţinut se afirmă şi se avansează prin el însuşi în apariţia fiinţei cu acest discurs însuşi, mai precis cu un text şi cu modul său de determinare obiectiv. *Cogito*-ul apare de fapt într-un text, acela al primelor două *Meditaţii*, şi ar putea fi considerat ca fiind o parte a acestui text, o sentinţă: „Cuget, deci exist". Asta este evident. Văd bine că pentru a gândi trebuie să exist. Aşa cum văd că doi plus trei fac cinci etc. Ceea ce este evident este ceea ce vede conştiinţa într-o viziune clară şi distinctă, este obiectul acestei viziuni, în cazul de faţă existenţa

mea ca implicată de gândirea mea. Astfel perceput şi înfăţişat, *cogito*-ul este un moment al cunoaşterii teoretice, cel dintâi, şi în acelaşi timp modelul oricărei cunoaşteri teoretice posibile, care, dacă se supune acestei condiţii a viziunii clare şi distincte, va fi una certă şi sigură de sine. Cât despre această actualizare a cunoaşterii teoretice în evidenţă, este o modalitate a cunoaşterii conştiinţei în general, adică a unei conştiinţe de obiect.

Or, dacă textul *cogito*-ului este o evidenţă în cadrul cunoaşterii teoretice, ceea ce semnifică el este cu totul diferit, este scoaterea din joc şi excluderea oricărei cunoaşteri de acest tip, a cunoaşterii ştiinţei şi a conştiinţei în general, în favoarea unei cunoaşteri de o altă natură, a cărei trăsătură esenţială şi distinctivă este tocmai faptul că exclude din sine orice raportare la obiect şi orice obiectivitate posibilă, orice evidenţă prin urmare, şi mai ales orice cunoaştere teoretică sau ştiinţifică. Iată cum se întâmplă acest lucru:

Descartes pune sub semnul întrebării văzul în general ca sursă şi fundament ale oricărui fel de cunoştinţă. În general: indiferent dacă este vorba de intuirea sensibilă a lumii sensibile sau de intuirea intelectuală a adevărurilor raţionale. Dacă lumea sensibilă nu există poate cu-adevărat (nefiind decât un vis), dacă totalitatea adevărurilor raţionale este falsă (Geniul rău înşelându-mă atunci când îmi închipui că doi plus trei fac cinci sau că „pentru ca să cuget, trebuie negreşit să exist"), este numai pentru că viziunea, orice viziune imaginabilă, este înşelătoare, atât cea mai clară, cât şi cea care rămâne confuză. Evidenţa aparent cea mai de netăgăduit – de pildă cea

a *cogito*-ului – nu se poate sustrage unei îndoieli care afectează evidența ca atare. Însă dacă viziunea este în ea însăși înșelătoare, dacă mediul de vizibilitate în care orice lucru devine vizibil nu este astfel, nu este unul care face să apară sau face să se vadă, ci unul care induce în eroare, care disimulează și înșeală, dacă acea condiție transcendentală a oricărei cunoștințe posibile este în sine, în realitate, un principiu de falsitate și rătăcire, cum este un discurs teoretic oarecare susceptibil a se prelungi și, mai cu seamă, cum este posibil pur și simplu ca viața oamenilor să continue?

Ea poate s-o facă deoarece dispune de o altă cunoaștere decât cea care pornește în derivă în cea dintâi *Meditație*. Această a doua cunoaștere este viața, al său a-se-simți-pe-sine și al său a-se-încerca-pe-sine-în-fiecare-punct-al-ființei-sale, „simțire" și „încercare" în care nu există nici raportare la obiect, nici obiect, nici ek-stază a unei lumi, nici lume – „simțire" și „încercare" cu totul indiferente față de destinul acestei raportări la lume ca și față de acela al lumii înseși, față de existența sau față de inexistența sa de pildă. Astfel, atunci când visez, se poate ca încăperea pe care îmi închipui c-o văd și personajele cărora îmi închipui că le vorbesc să nu existe. Însă dacă în cursul acestui vis încerc o spaimă, aceasta este ceea ce este, în mod absolut, neatinsă și nealterată în ființa sa de faptul că e vorba de-un vis, că nu există nici încăpere, nici personaje, nici lume – neatinsă și nealterată în ființa sa de alterarea viziunii, de nebulozitatea mediului extatic de vizibilitate în care devine vizibil tot ceea ce mi-e dat să văd. Dacă totuși spaima rămâne intactă în ciuda pervertirii raportării la lume și a prăbușirii oricărei

obiectivităţi, este pentru că această raportare intenţională la o lume nu mai intervine în spaima însăşi şi nu are nici un loc în ea – este pentru că spaima nu se dă niciodată ei înseşi prin intermediul acestei raportări, al unei viziuni oarecare sau al ek-stazei în care se fondează orice percepţie vizuală. În ce fel se dă spaima ei înseşi? Prin faptul că se simte şi se încearcă pe sine în fiecare punct al fiinţei sale, în acel a-se-simţi-pe-sine ca atare, care constituie esenţa afectivităţii. Afectivitatea transcendentală este modul originar de revelare în virtutea căruia viaţa se revelează ei înseşi şi este astfel posibilă drept ceea ce este, drept viaţă.

Prin aceasta cunoaşterea vieţii se deosebeşte radical de cunoaşterea conştiinţei şi de cea a ştiinţei, de ceea ce numim în general cunoaştere. În *cogitatio*, în sensul în care îl înţeleg majoritatea comentatorilor lui Descartes – mai cu seamă Husserl şi Heidegger –, există un *cogitatum*, conştiinţa este mereu conştientă de ceva, ea revelează altceva decât pe ea însăşi. Odată cu senzaţia, de pildă, ceva este simţit, revelat aşadar în această senzaţie şi prin ea. În acelaşi fel, percepţia revelează obiectul perceput, imaginaţia, un conţinut imaginar, memoria, o amintire, înţelegerea, un concept, şi aşa mai departe. Dimpotrivă, în cunoaşterea sa proprie, viaţa nu revelează nimic altceva, nici o alteritate, nici o obiectivitate, nimic care să fie diferit de ea, nimic care să-i fie străin. Şi tocmai de aceea este viaţă, fiindcă ceea ce simte ea în mod originar este ea însăşi, ceea ce ea încearcă în mod originar este ea însăşi, ceea ce o afectează în mod originar este ea însăşi – deoarece tot ce poartă în sine această esenţă

de a se auto-afecta în sensul de a fi el însuşi ceea ce este afectat şi el însuşi ceea ce afectează, acesta şi numai acesta este viu. Însă auto-afectarea nu este un concept gol sau formal, o afirmaţie speculativă, ea defineşte realitatea fenomenologică a vieţii înseşi – o realitate a cărei substanţialitate este fenomenalitatea sa în stare pură şi a cărei fenomenalitate în stare pură este afectivitatea transcendentală. Aceasta deoarece spaima nu este nimic altceva decât afectivitatea auto-afectării sale care *este* ea în mod absolut şi nu ar putea fi mai puţin, chiar dacă n-ar fi decât ea pe lume, sau, mai curând, chiar dacă n-ar fi nici o lume: ar fi în orice caz această pură încercare mută de sine pe care spaima o face din ea însăşi, pasiunea sa – ar fi viaţa.

Or, ceea ce este adevărat despre spaimă, intactă în fiinţa sa proprie, în carnea afectivităţii sale, chiar şi atunci când reprezentările care o însoţesc în visul lumii s-ar dovedi iluzorii, nu este mai puţin adevărat în cazul percepţiei înseşi, cu condiţia să facem în aceasta abstracţie de tot ceea ce ea vede şi de văzul însuşi ca putere de a se raporta la ceea ce este văzut, drept ceva ce face să se vadă. Căci dacă acest a face să se vadă ar fi în realitate disimulator, deformator şi susceptibil a induce în eroare, nu ar înceta totuşi să existe în pura sa încercare de sine, ca văz care se simte şi se încearcă pe sine în fiecare punct al fiinţei sale, ca viziune vie. *Sentimus nos videre*[1], spune Descartes. Există astfel un a-se-simţi-pe-sine al viziunii care rămâne, care este „adevărat" în mod

[1] Scrisoare către Plempius, 3 octombrie 1637, în Descartes, *Oeuvres*, Adam şi Tannery (ed.), I, p. 413.

absolut, chiar şi atunci când văzul acestei viziuni şi tot ceea ce vede ar fi false.

Perceperea este corectă când se ţine cont că: experienţa subiectivă a percepţiei nu poate fi „adevărată" în mod absolut, când reprezentarea şi ceea ce ea vede sunt şi una şi cealaltă false, decât dacă puterea de revelare care revelează viziunea însăşi este în mod funciar diferită de puterea de revelare în care viziunea descoperă ceea ce este văzut – de vreme ce cea de-a doua putere este îndoielnică. Puterea de revelare în care viziunea se revelează ei înseşi este cunoaşterea vieţii, adică viaţa. Puterea de revelare în care viziunea descoperă obiectul său, ceea ce ea vede, este cunoaşterea conştiinţei, pe care se întemeiază la rândul său ştiinţa, orice cunoaştere în general. Aceste două puteri se deosebesc în mod funciar în faptul că cea de-a doua se epuizează în raportarea la obiect şi în ceea ce o fondează în ultimă instanţă: apariţia unei prime îndepărtări, punerea la distanţă a unui orizont, o ek-stază. Fenomenalitatea care instituie această putere este cea a exteriorităţii transcendentale în care se înrădăcinează orice formă de exterioritate şi de obiectivitate, mai cu seamă obiectivitatea lumii şi a ştiinţei. În puterea de revelare a vieţii, dimpotrivă, nu mai există nici îndepărtare, nici diferenţă, viaţa este o încercare de sine fără distanţă, fenomenalitatea în care constă această încercare fiind afectivitatea.

Descartes nu a pus niciodată la îndoială adevărul ştiinţei, şi cu atât mai puţin intenţiona să facă critica sa. Dimpotrivă, discursul său constă în a legitima ştiinţa, mai precis foarte recenta ştiinţă matematică a naturii pe care o descoperă cu încântare

în faţa sa şi ale cărei extraordinare progrese le observă. Geniul lui Descartes însă stă în faptul de a fi presimţit că această cunoaştere nu-şi este suficientă sieşi, că ea presupune o alta, de un alt fel. Îndoiala care, în prima *Meditaţie*, afectează orice formă de cunoaştere, sensibilă sau inteligibilă, orice raportare la obiect şi astfel orice lume posibilă, oricare ar fi ea, are scopul, blocând tocmai această raportare, adică orice formă de cunoaştere recunoscută până atunci, de a face să apară cunoaşterea secretă pe care o ascunde. Căci Descartes nu afirmă numai că există două forme de cunoaştere eterogene, pe care le numeşte cunoaşterea sufletului, sau ideea spiritului, pe de-o parte, şi cunoaşterea trupului, adică raportarea la obiect, de cealaltă parte. Cea de-a doua *Meditaţie* are drept temă explicită încercarea de a arăta: 1) că cunoaşterea sufletului este fundamentală şi mai sigură decât cunoaşterea trupului – titlul Meditaţiei fiind „Despre natura spiritului omenesc şi că el este mai uşor de cunoscut decât corpul"; 2) că pe această cunoaştere absolut sigură a vieţii se întemeiază cunoaşterea trupului, adică a lumii, şi astfel conştiinţa şi ştiinţa în general.

Prima demonstraţie se face prin diferenţierea radicală a ideii spiritului (cunoaşterea sufletului) de toate celelalte idei[1] care sunt ideile obiectelor, reale sau ideale. Această deosebire constă în faptul că ideea spiritului nu are *cogitatum*, adică, tocmai, nu are obiect. Ideea spiritului este puterea originară de

[1] „Réponses aux sixièmes objections", în Descartes, *Oeuvres*, *op. cit.*, VII, p. 443.

revelare în virtutea căreia *cogitatio* (sufletul, viaţa) este revelare de sine, şi nu a unei obiectivităţi oarecare, a unui *cogitatum*. Spaima se revelează astfel pe ea însăşi şi nu revelează în ea însăşi, în afectivitatea sa, nimic altceva în afară de ea însăşi. Că, acum, cunoaşterea vieţii (cunoaşterea sufletului) fondează cunoaşterea trupului, orice cunoaştere de obiect, aceasta rezultă din faptul că ideea spiritului nu se opune numai tuturor celorlalte idei, ci constituie esenţa lor comună. Astfel, orice idee care poartă în sine un *cogitatum* (ideea unui om, a unui triunghi, a unui zeu) nu este susceptibilă a căpăta fiinţă decât dacă este o idee a spiritului şi dacă, ca idee a spiritului, este întâi de toate pura şi simpla încercare de sine care o revelează ei înseşi aşa cum este ea în sine, drept *cogitatio*, drept modalitate a vieţii, a sufletului – chiar de-ar fi să nu fie acolo nici un om, nici un triunghi sau nici un zeu.

În măsura în care percepţia vizuală a obiectului presupune cunoaşterea vederii înseşi şi în care cunoaşterea vederii este propriul său patos – auto-afectarea subiectivităţii absolute în afectivitatea sa transcendentală (transcendentală înseamnă care o face posibilă în calitate de subiectivitate, în calitate de viaţă) –, atunci această viziune a obiectului nu este niciodată o simplă viziune, ci, deoarece ea se auto-afectează în mod constant şi nu vede decât în această auto-afectare de sine, ea este o sensibilitate. Iată de ce lumea nu este un simplu spectacol oferit unei priviri impersonale şi seci, ci o lume sensibilă, nu o lume a conştiinţei, ci o *lume-a-vieţii*. Mai precis: o lume care nu este dată decât vieţii, care există pentru ea, în ea şi

prin ea. Căci acel ceva în care se formează orice „lume" posibilă, deschiderea unui În afară, Exteriorizarea originară a unei exterioriţăţi oarecare (cea a unui număr, de pildă), nu este susceptibil a se produce decât cu condiţia ca această producere să se afecteze pe sine, în Afectivitatea acestei produceri prin urmare şi datorită ei. Astfel, lucrurile nu sunt sensibile ulterior, ele nu îmbracă acele tonalităţi care le fac să se ivească în faţa noastră ameninţătoare sau senine, triste sau indiferente, în virtutea relaţiilor pe care le-ar înnoda într-o istorie cu dorinţele noastre sau cu jocul nesfârşit al propriilor noastre interese – ci mai curând nu o fac şi nu sunt susceptibile a o face decât pentru că sunt afective de la origine, pentru că există un patos al ajungerii lor la fiinţă ca ajungere a fiinţei la ea însăşi în beţia şi în suferinţa vieţii.

Abstractizarea pe care o efectuează ştiinţa este aşadar dublă. Este în primul rând abstractizarea care defineşte lumea ştiinţifică ca atare – drept una care scoate din joc în fiinţa naturii calităţile sensibile şi predicatele afective care îi aparţin *a priori* pentru a nu reţine din aceasta decât formele susceptibile a se preta unei determinări ideale. Neluarea în considerare a caracterelor subiective ale oricărei lumi posibile este indispensabilă din punct de vedere metodologic, în măsura în care aceasta permite definirea procedurilor ce permit dobândirea unor cunoştinţe inaccesibile altminteri, de pildă măsura cantitativă. Însă dezvoltarea de altfel infinită a acestei cunoaşteri ideale nu se continuă în mod legitim decât atâta vreme cât rămâne conştientă de limitele câmpului său de cercetare, limite pe care şi le-a stabilit ea însăşi. De

fapt, nu poate să-i scape faptul că înlăturarea proprietăților sensibile și afective ale lumii presupune înlăturarea vieții înseși, adică a ceea ce constituie umanitatea omului. Este cea de-a doua abstractizare pe care o efectuează știința în sensul pe care îl atribuim astăzi acestui termen: abstracția Vieții, adică a singurului lucru care interesează cu-adevărat.

Termenul abstractizare este destul de facil aici, nefiind de-altfel pe de-a-ntregul adecvat. Căci dacă știința face într-adevăr „abstracție" de predicatele sensibile ale naturii prin faptul că nu ține seamă de ele în metodologiile și calculele sale, ea se dezvoltă totuși pornind de la această natură din care nu reține decât trăsăturile care o interesează, iar cunoașterea acesteia este lucrul spre care ținteşte în ultimă instanță mergând pe căile pe care și le-a ales. *Dimpotrivă, știința habar nu are ce este viața, nu se preocupă câtuși de puțin de ea, nu are nici o legătură cu ea, și nici nu va avea vreodată.* Căci nu există acces la viață decât în interiorul vieții și prin ea, dacă este adevărat că singură viața se raportează la ea însăși, în Afectivitatea auto-afectării sale. Însă în „raportarea la sine" a vieții nu există nici un „raport cu", nici o ek-stază, nici o „conștiință" – în vreme ce știința se mișcă în întregime și exclusiv în interiorul relaționării la lume și nu o cunoaște decât pe aceasta, decât obiecte. Iată de ce este ea obiectivă prin principiul său, în virtutea fundamentelor sale ontologice ultime. Și acesta este motivul pentru care ea ignoră și va ignora mereu ceea ce, încercându-se pe sine și auto-afectându-se în imanența radicală a afectivității sale și

numai în aceasta, se actualizează şi se esenţializează în sine însăşi ca viaţă.

În fapt, lumea este un mediu de exterioritate pură. Tot ceea ce găseşte în ea condiţia fiinţei sale nu se înfăţişează niciodată decât ca fiinţă-exterioară, o bucată de exterioritate, o suprafaţă, o plajă oferită unei priviri şi pe care această privire alunecă la nesfârşit, fără a putea vreodată pătrunde în interiorul a ceea ce i se sustrage îndărătul unui nou aspect, al unei noi faţade, al unui nou ecran. Căci nefiind decât exterioritate, această fiinţă nu are deloc interior, legea sa este devenirea, ivirea necontenită de noi faţete, de noi planuri, iar cunoaşterea merge pe urmele succesiunii tuturor acestor năluci, care, fiecare dintre ele, nu i se arată decât pentru a ascunde imediat o fiinţă pe care nu o are şi pentru a o trimite către alta, care îi joacă aceeaşi festă. Nici un interior: nimic care să fie viu, *care să poată vorbi în nume propriu, în numele a ceea ce încearcă*, în numele a ceea ce este. Doar „lucruri", doar moarte: în proeminenţa lumii şi în dezvăluirea sa extatică nu se exhibă şi nu se ex-pune decât veşnicul înainte, veşnicul în afară – obiectul.

Astfel, jocul unei cunoaşteri care scoate din joc nu doar lumea-vieţii, ci şi, mult mai grav, viaţa însăşi, adică ceea ce suntem, se arată dintru început încărcat de consecinţe. Dacă cultura ţine de viaţă, de auto-transformarea şi de creşterea sa, ceea ce doar întrezărisem apare acum într-o evidenţă ameninţătoare: ştiinţa neavând nici o legătură cu cultura, dezvoltarea celei dintâi n-are nimic de-a face cu a celei de-a doua. Putem concepe la limită o hiperdezvoltare a cunoaşterii ştiinţifice care să meargă

mână-n mână cu o atrofie a culturii, cu regresul său în anumite domenii sau în toate domeniile deodată şi, la capătul acestui proces, nimicirea sa. Or, o atare imagine nu este nici ideală, nici abstractă, este cea a lumii în care trăim, o lume în care tocmai a apărut un nou tip de barbarie, mai grav decât toate cele care l-au precedat şi din cauza căruia omul riscă într-adevăr astăzi să moară.

Numesc praxis cunoaşterea vieţii ca acea cunoaştere în care viaţa constituie deopotrivă puterea care cunoaşte şi ceea ce este cunoscut de ea, procurându-i într-o manieră explicită „conţinutul". Ceea ce caracterizează o atare cunoaştere, am văzut-o, este faptul că, în lipsa oricărei contemplări, nu există în ea nici o raportare la o „lume" posibilă, oricare ar fi aceasta. Dimpotrivă, numesc teorie cunoaşterea care defineşte această raportare. Teoriei îi revine din principiu a fi teoria unui obiect. Vorbim întotdeauna, referindu-ne la tot şi la nimic, de un punct de vedere practic şi de un punct de vedere teoretic şi de diferenţa dintre ele ca despre ceva care vine de la sine. Această diferenţă rămâne totuşi obscură în ceea ce priveşte principiul său, şi aceasta deoarece ea se înrădăcinează în structurile ultime ale Fiinţei şi în ultimă instanţă în Fundamentul său invizibil – şi numai aici poate ea fi pusă în lumină.

În măsura în care cultura este cultura vieţii şi se bazează pe cunoaşterea proprie a acesteia, ea este în mod esenţial practică. Ea consistă în auto-dezvoltarea potenţialităţilor subiective care alcătuiesc această viaţă. Dacă ne referim la vedere, care a fost inclusă în analiza noastră ca exemplu menit să ne facă să

înțelegem natura acestei cunoașteri originare a vieții, oricine va distinge cu ușurință ochiul grosolan de care vorbește Marx în *Manuscrisele din 1844*, incapabil de o percepție distinctă a ceea ce contemplă sau de vreo apreciere artistică cu privire la aceasta și, de cealaltă parte, ochiul cultivat al cărui exercițiu rafinat este, ca atare, în patosul său, plăcerea estetică. Dacă ne referim la potențialități subiective motrice, fiecare va face în mod asemănător diferența între trupul unui dansator capabil a-și stăpâni forța și, se pare, a o multiplica, și trupul individului neexperimentat și stângaci. Același lucru este valabil pentru dicția unui actor, respirația unui cântăreț etc. Vom avea ocazia să mai vorbim despre cunoașterea vieții și să înțelegem de ce cultura nu este simpla punere în operă a unor puteri definite o dată pentru totdeauna, ci tocmai „dezvoltarea" lor.

În calitate de practică, cultura îmbracă diferite forme: forme elementare mai întâi, care sunt modalitățile concrete ale împlinirii trăitului imediat. Astfel, fiecare cultură se caracterizează printr-un a face specific referitor la producerea activă a bunurilor utile vieții și la consumarea lor – hrana, îmbrăcămintea, locuința etc. –, cât și prin jocul spontan al vieții înseși, celebrarea destinului propriu, erotismul, relația cu moartea. Un atare „a face" se exprimă în rituri diverse, care conferă fiecărei societăți fizionomia proprie. Organizarea socială cu structurarea sa în aparență obiectivă nu este decât reprezentarea exterioară în viziunea teoretică a ceea ce este în sine praxis și care află în viață subiectivitatea absolută și numai în ea locul realității sale, ca și principiul

dezvoltării sale şi al „legilor" care o guvernează: *aceste legi nu sunt legile conştiinţei, nu sunt legile teoretice legate de modul în care ne reprezentăm lucrurile şi le gândim, ci sunt legi practice, legile vieţii.* Ca atare, găsindu-şi originea în subiectivitate, ele se prezintă şi acţionează sub formă de necesităţi, în sensul pe care îl vom atribui acestui cuvânt, cu condiţia ca aşa-numitele necesităţi să fie, tocmai, înţelese pornind de la esenţa vieţii, ca dictate şi dorite de această esenţă. Astfel, necesitatea şi munca sunt două modalităţi elementare ale praxisului situate una în prelungirea celeilalte, munca, sau mai curând activitatea sub forma sa spontană nefiind altceva decât sporirea necesităţii, împlinirea sa.

Însă subiectivitatea este în întregime necesitate. Necesităţile superioare, care rezultă din natura necesităţii înseşi, prilejuiesc formele elaborate ale culturii, care sunt arta, etica, religia. Prezenţa acestor forme „superioare" în interiorul fiecărei civilizaţii cunoscute nu este un simplu fapt empiric în legătură cu care ar trebui să ne limităm la a-i constata existenţa. Arta, etica, religia se înrădăcinează mai curând în esenţa vieţii, raţiunea apariţiei lor devenindu-i inteligibilă celui care ştie să citească în această esenţă.

La fel, barbaria, adică regresul modurilor de împlinire a vieţii, punctul terminus al creşterii, nu este un eveniment incomprehensibil şi funest care vine să lovească din exterior o cultură aflată la apogeul înfloririi sale. Felul în care ea contaminează succesiv fiecare domeniu al activităţii sociale, dispariţia progresivă, în totalitatea sa organică, a unei „lumi" umane, a dimensiunilor sale estetică, etică şi reli-

gioasă, poate fi şi ea înţeleasă pornind de la un proces care afectează esenţa fiinţei înţelese ca fiind principiul din care decurge orice cultură, precum şi modalităţile sale concrete de realizare, mai cu seamă cele mai înalte: este o boală a vieţii înseşi.

Întrebările referitoare la barbarie ca proveniență historială cu punctul de plecare în cultură, precum şi la această cultură însăşi percepută ca presupoziţia oricărei dezvoltări se organizează după cum urmează:

1. Cum să înţelegem însăşi posibilitatea culturii, adică, în cele din urmă, esenţa vieţii? Ce trebuie să fie aceasta pentru a face posibilă *a priori* şi, astfel, necesară dezvoltarea unei culturi?

2. Cum se realizează o atare dezvoltare pentru a ajunge la forme care se pretind a fi „superioare"? De ce astfel de forme îmbracă aceste modalităţi concrete determinate, care sunt arta, etica, religia?

3. Dacă viaţa produce în mod necesar cultura, în ce fel mişcarea sa de auto-transformare, finalizată ca auto-sporire a sa, este, dimpotrivă, susceptibilă să se inverseze în procese de degenerescenţă şi sărăcire? Nu barbaria în sine este stranie, atâta vreme cât ne mărginim la a o constata. Stranie este însăşi posibilitatea sa, proveniența sa pornind de la o esenţă care este construită interior ca sporire de sine şi care implică, tocmai, cultura. Trebuie să confundăm viaţa fenomenologică absolută cu viaţa biologică, să o înţelegem în mod naiv pe prima pornind de la cea de-a doua pentru ca ansamblul fenomenelor de descompunere care perturbă organismele vii să fie transferate pe planul edificiilor sociale, pentru ca declinul şi apoi

prăbuşirea acestora să apară la fel de „firești": civilizaţiile sunt pieritoare, ca şi indivizii, asta-i tot.

Ca şi indivizii biologici! Căci în ceea ce îi priveşte pe indivizii de care poate fi vorba în sfera culturii sau a barbariei, aceştia nu au absolut nimic de-a face cu ansamblurile de molecule a căror dezagregare o putem observa la capătul unui proces obiectiv. Deoarece aceştia sunt moduri ale vieţii absolute şi poartă în ei esenţa acesteia, esenţa autosporirii, gândul dispariţiei sau decrepitudinii lor nu este doar trăit de ei ca o indignare: în ochii filosofului capabil să pătrundă în esenţa a ceea ce face din ei fiinţe vii, el se dezvăluie ca o imposibilitate de ordin aprioric. Geniul lui Nietzsche stă în a fi observat această aporie şi a fi fost constrâns, în încercarea de a o rezolva, la analize extraordinare.

Aici jos totul creşte şi descreşte. Privirea aruncată de sus asupra întregului fiinţei-exterioare interiorizează ceea ce a învăţat despre lucruri şi se străduieşte acum pe cât poate să se adapteze la ele: este ceea ce numim înţelepciune – cea a istoricilor, a sociologilor, a etnologilor şi biologilor, a tuturor celor care se încred în ceea ce văd. Numai că nu ştim încă nimic despre viaţă când „filosofăm" în acest fel. De aceea o regăsim în noi ca un principiu sălbatic care nu are ce face cu o cunoaştere care nu este a sa şi care, din câte ştie despre ceea ce este, se supune altor legi decât acelora pe care încercăm să i le insuflăm în tratatele ştiinţelor pozitive. Ea nu le opune veleităţi, visuri, ci realitatea pură şi simplă, cea care produce cuplurile şi societăţile şi nu încetează a le produce, aruncându-le înainte către propria lor cultură, care este

cea a Dorinței – o Dorință care nu-și găsește nici un model în lucruri pentru că ea este Dorința Vieții și, astfel, Dorința de Sine.

Întrebarea pe care ne-o punem în această carte nu se poate lipsi de cele care au fost enunțate până acum: înțelegerea decadenței proprii epocii noastre presupune a ști cum este posibil declinul Vieții în general. Însă ea este mai precisă. Este vorba de a pune în evidență caracterul specific al barbariei care urmează, în umbra căreia ne împletic deja ca niște orbi. Afirmația potrivit căreia haosul timpurilor moderne este o consecință a hiperdezvoltării cunoașterii științifice și a tehnicilor pe care le-a generat aceasta, și în același timp a respingerii de către aceasta a cunoașterii vieții ni se va părea neîndoielnic prea generală și excesivă deopotrivă. Este așadar important să o demonstrăm folosindu-ne de exemple precise. Vom vorbi mai întâi despre artă, și nu întâmplător, căci de ea ne vom servi pentru a revela ceea ce vom numi provizoriu aici barbaria științei.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 2

Ştiinţa judecată după criteriul artei

Ştiinţa nu are ca atare nici un raport cu cultura, şi aceasta deoarece ea se dezvoltă în afara sferei culturii. Această stare de fapt, pe care ne-am străduit să o stabilim în capitolul precedent, nu legitimează în ea însăşi nici o apreciere peiorativă urmărind să descalifice ştiinţa, nici o condamnare. Numai atunci când domeniul ştiinţei este perceput drept singurul domeniu al fiinţei care există cu-adevărat şi, astfel, cel în care se găsesc viaţa şi cultura sa este surghiunit în ne-fiinţă sau în aparenţa iluziei, filosoful are datoria să intervină. Încă o dată, nu cunoaşterea ştiinţifică este pusă în cauză aici, ci ideologia care i se asociază în zilele noastre şi potrivit căreia aceasta este singura cunoaştere posibilă, cea care trebuie să le suprime pe toate celelalte. Căci iată aici singura credinţă care mai subzistă în lumea modernă, când în jurul nostru se prăbuşesc toate credinţele: convingerea deja întâlnită şi universal răspândită potrivit căreia cunoaşterea înseamnă ştiinţă.

Dacă, pentru a evalua raportul dintre ştiinţă şi cultură, facem apel la criteriul artei, ne cuprinde

ameţeala, căci ne găsim cu adevărat în faţa unui neant. *Într-adevăr, arta este o activitate a sensibilităţii, desăvârşirea puterilor sale, în vreme ce, eliminând din natură calităţile sensibile, ştiinţa modernă îşi defineşte domeniul propriu şi se defineşte pe sine chiar prin excluderea acestei sensibilităţi.* Astfel arta şi ştiinţa cad una în afara celeilalte ca urmare a unei eterogenităţi a domeniilor lor atât de radicale, încât chiar conceperea unui posibil raport între ele se înfăţişează, pentru moment cel puţin, ca fiind imposibilă.

Nu ne vom lăsa tulburaţi de observaţia superficială potrivit căreia este posibil a găsi, chiar şi în interiorul activităţii ştiinţifice şi al producţiilor sale, destule „frumuseţi". Clişeele fotografice obţinute cu ajutorul microscoapelor cu diverse puteri de mărire sunt faimoase pe drept cuvânt, nu numai în virtutea universului straniu pe care ni-l înfăţişează, ci şi, şi asta ne interesează aici, prin armonia reprezentărilor pe care ni le dezvăluie. Pe lângă faptul că au puterea de a ne vrăji, ele capătă datorită acestei armonii un caracter estetic de netăgăduit. De aceea nu trebuie să ne mirăm că întâlnim astfel de fotografii în lucrările dedicate artei, puse în balanţă de pildă cu opere picturale considerate de avangardă, la a căror justificare ajung astfel să servească. De altfel, au existat dintotdeauna numeroşi artişti, mai ales dintre cei mai celebri, care au pretins a acorda cercetării lor o semnificaţie cognitivă, propunându-şi să meargă la esenţa lucrurilor şi să producă o revelare inedită a acestora. E de-ajuns să menţionăm nume precum acelea ale lui Leonardo şi Dürer.

Paralelismul surprinzător care s-a stabilit mai recent între anumite cercetări plastice şi diverse descoperiri ştiinţifice, în legătură cu fenomene microscopice de pildă, indică, dacă nu cumva demonstrează caracterul unitar al cunoaşterii şi universalitatea acesteia, fiecare producţie cu-adevărat originală, şi prin chiar acest fapt insolită, din domeniul creaţiei grafice sau picturale putând să-şi susţină asemănarea neprevăzută, însă incontestabilă cu un document oarecare scos la lumină de cercetarea fundamentală şi să primească de la aceasta un soi de validare. Astfel, Kandinsky a fost bulversat când a luat cunoştinţă de teoriile lui Bohr despre atom. Întrevăzând în acestea ideea unei disoluţii a realităţii obiective sau cel puţin a unei deconstrucţii a ceea ce era considerat până atunci a fi natura lucrurilor, el a extras de aici un motiv puternic pentru a lăsa unele dintre intuiţiile sale să ajungă la deplina maturitate, fapt care avea să ducă în cele din urmă la ceea ce aveam să numim pictură abstractă.

Să ne mărginim la a observa deocamdată că apropierea instituită între anumite producţii estetice, pe de-o parte, şi ştiinţifice, de cealaltă parte, are o semnificaţie inversă faţă de aceea care se crede că i-ar putea fi dată. Chiar dacă nervurile unei frunze sau structurile cristalelor seamănă cu rezultatele exerciţiilor practicate asupra unor elemente grafice pure precum punctul, linia etc., sau dacă fotografiile la microscop ale formelor vegetale sau minerale pot fi comparate cu opere picturale, mai ales dintre cele mai novatoare, aceasta nu demonstrează că domeniul ştiinţei se suprapune, măcar parţial, peste cel al artei,

adică peste cel al sensibilității și al vieții. Dimpotrivă chiar: aceste reproduceri de structuri cristaline, vegetale sau de alt fel au o valoare estetică nu pentru că sunt „științifice" și pun în lumină un adevăr științific, nu pentru că sunt documente capabile să valideze sau să confirme teorii pure, ci pentru că se adresează unei sensibilități umane. Datorită acestui fapt și numai lui o anumită construcție sau dispunere de elemente are și poate avea o semnificație plastică. *Legile care înzestrează cu frumusețe aceste documente științifice sunt legile estetice ale sensibilității, iar nu legile matematice sau fizice pe care savantul caută a le descifra pornind de la ele.*

Acum, dacă în afara semnificației pe care au pentru savant, astfel de reprezentări sugerează o alta artistului sau iubitorului de artă, este tocmai pentru că lumea științifică este abstractă, pentru că ea provine din neluarea în considerație a elementelor sensibile ce aparțin *a priori* naturii și astfel oricărui lucru natural. Dacă acele culori și forme sensibile se mențin pe plăcile fotografice, unde sunt susceptibile să ne impresioneze prin armonia înfățișării lor, aceasta demonstrează că ele nu pot fi eliminate din natură, că abstracția galileană constă doar în a nu le acorda atenție, în a nu le introduce în calcule, niciodată în a le suprima. Și asta deoarece aceste culori și forme sunt elemente constitutive ale ființei naturii, deoarece natura reală este natura sensibilă, și nu universul idealităților pe care i-l substituie știința în constructele și teoriile sale. Astfel, datele științifice și știința însăși nu sunt susceptibile de „frumusețe" decât în virtutea faptului că, dincolo de abstracțiunea lor și de fapt prin

ea, ele fac referire în ultimă instanță la singura lume care există și care este cea a vieții.

De ce arta se ivește în mod necesar în interiorul experienței umane ca una dintre formele fundamentale ale oricărei culturi, iată una dintre întrebările pe care ni le punem, și la care suntem chiar de pe acum în măsură să dăm un răspuns cert. Natura este prin esență o natură sensibilă, deoarece raportarea la obiect, adică în ultimă instanță ek-staza ființei în care se fondează orice natură și raportarea însăși, se auto-afectează în transcendența sa însăși, așa încât viziunea, de pildă, este o viziune sensibilă. Iată de ce Kant, căutând condițiile oricărei experiențe posibile, adică, pentru el, ale oricărei lumi posibile, și-a început investigația printr-o *Estetică transcendentală* – prin analiza sensibilității. Fără îndoială, această analiză se derulează pe un plan care este încă cel al factualității, ea *întâlnește* sensibilitatea la nașterea lumii, fără a înțelege într-adevăr rațiunea caracterului sensibil al acestei nașteri. Această rațiune este acolo pentru noi: lumea este o lume sensibilă deoarece, ca lume-a-vieții și nu a unei conștiințe pure, ea este afectivă în fondul său, potrivit posibilității interioare a desfășurării sale extatice.

Doar că sensibilitatea nu constituie doar esența apriorică a oricărei lumi posibile, ea o definește de asemenea pe cea a artei: „Prin sensibilitate și doar prin ea reușim să ajungem la adevăr în artă", declară Kandinsky. Astfel, faimoasele legi ale frumosului, fiind cele ale sensibilității, nu au decât aparența legilor matematice, ideale și obiective. Chiar și atunci când am reușit să conferim formelor și relațiilor pe care le

întreţin diversele elemente plastice ale unei compoziţii o formulare matematică riguroasă, aceasta nu ar fi niciodată decât aproximarea ideală a unor proporţii şi echilibre care se manifestă în interiorul sensibilităţii, găsindu-şi în ea şi în legile ei posibilitatea, exigenţele cărora le răspund, raţiunea lor ultimă. Iată de ce, cum afirmă tot Kandinsky, „echilibrele şi proporţiile nu se găsesc în afara artistului, ci în el"[1].

În măsura în care reprezintă punerea în operă a puterilor sensibilităţii, arta nu constituie un domeniu separat, ci intră în rezonanţă cu lumea, cu orice lume posibilă în general, dacă este adevărat că aceasta este o lume sensibilă, luând naştere în sensibilitate şi fiind purtată de ea. Astfel, lumea vieţii, lumea reală în care trăiesc oamenii, cade pe de-a-ntregul sub incidenţa categoriilor esteticii şi nu este comprehensibilă decât prin ele. Este o lume care este frumoasă sau care este urâtă, în mod necesar; dacă nu este nici una, nici alta, se află într-un soi de neutralitate de mijloc, care nu este decât o determinare estetică printre celelalte, o anumită stare a sensibilităţii căreia această lume îi este menită în principiu. Iată de ce orice cultură include în sine arta ca una dintre dimensiunile sale esenţiale, deoarece aceasta aparţine prin natură lumii vieţii în care trăiesc oamenii, deoarece orice om în calitate de locuitor al acestei lumi este în mod potenţial un artist, cineva, în orice caz, a cărui sensibilitate funcţionează drept condiţia transcendentală a acestei lumi şi a apariţiei sale.

---

[1] *Du spirituel dans l'art*, Denöel-Gonthier, Paris, 1954, pp. 114, 115, respectiv 115.

Ne punem acum problema de a înţelege ce înseamnă scoaterea din joc a sensibilităţii de către ştiinţă, excluderea sa din lumea a cărei posibilitate fondatoare o constituie totuşi. *Stricto sensu*, această excludere este imposibilă, de vreme ce, aşa cum tocmai am amintit, sensibilitatea este condiţia transcendentală a tot ceea ce este susceptibil a căpăta forma unei „lumi". Sensibilitatea este eliminată doar din lumea ştiinţifică. Şi acesta este motivul pentru care această lume este abstractă. Ceea ce înseamnă: o lume în care nu mai este luată în consideraţie sensibilitatea, care subzistă totuşi drept condiţie nesesizată a sa. Este tocmai ce a arătat analiza reproducerilor fotografice la microscop ale unor materiale diverse: caracterul lor ştiinţific nu le împiedica să se înfăţişeze, având în vedere că această înfăţişare era cea a unei lumi, înzestrate cu calităţi „estetice".

Lucrurile stau aşadar în realitate în felul următor: în unica lume care există şi care este cea a vieţii, este posibilă o atitudine faţă de ea prin care, scoţând din joc calităţile sensibile şi respingând orice interes pentru ele, se introduc în ea schimbări ce-şi găsesc premisele în determinările ideale ale ştiinţei şi numai în ele. Ne aflăm astfel în prezenţa *efectelor produse într-o lume care este în mod necesar cea a sensibilităţii când nu se mai ţine cont de sensibilitatea însăşi*. Aceasta nu dispare. Elementele sensibile subzistă ca suporturi imposibil de eludat ale acestei lumi-a-vieţii. Se întâmplă doar ca aceste determinări sensibile să nu se determine şi nu se mai dispună în funcţie de legile interne ale sensibilităţii: *o lume prin esenţa sa estetică va înceta să se supună unor*

prescripții estetice, aceasta este barbaria științei. Și iată câteva exemple.

În Grecia, la Eleusis, subzistă rămășițele uneia dintre fortărețele care, în secolul al VI-lea, apăra Atica. Este vorba despre un zid extraordinar alcătuit din blocuri enorme de piatră, scăldat de soare, pe deasupra căruia trece din nefericire o linie de înaltă tensiune. Dacă se pune problema transportării curentului electric dintr-o parte în alta și de calcularea celor mai adecvate condiții ale acestei operațiuni, soluția adoptată de inginerii greci este probabil cea bună. Dacă ea ni se înfățișează ca unul dintre nenumăratele exemple ale barbariei care ne devastează lumea, aceasta se întâmplă deoarece în aceste calcule, și pentru ca ele să fie posibile, s-a făcut abstracție de sensibilitate. Și astfel înțelegem ceva mai bine ce este aceasta, ce înseamnă neluarea sa în considerație de către știință. Căci sensibilitatea nu delimitează un domeniu particular al experienței umane, un sector al Ființei pe care l-am putea într-adevăr ignora pentru a ne dedica mai bine studiului unui cutare altul. În calitate de substrat al său, sensibilitatea este Întregul experienței și astfel Întregul lumii, prin faptul că aceasta se înfățișează în mod necesar ca un Întreg. A crede că există un soi de totalitate obiectivă, că lumea este tocmai aceasta – un sac imens care conține totul, în care ființele și lucrurile își găsesc locul unele alături de altele, pietrele, pământul, cerul, curentul electric, oamenii – este o mare iluzie. Nu există o lume posibilă ca lume pură, nu există o exterioritate radicală care să se reducă la ea însăși. Într-un mediu de exterioritate radicală fiecare element ar fi atât de străin

tuturor celorlalte, încât nu ar putea întreține cu acestea nici o relație, nici măcar una de exterioritate, astfel încât un astfel de mediu ar fi, tocmai, complet nepotrivit. Atunci când vorbim despre lume ca despre un mediu de exterioritate pură, presupunem de fapt altceva, presupunem unitatea acestui mediu, adică acest „mediu" el însuși ca atare – în acest caz auto-afectarea ek-stazei exteriorității, care o face posibilă ca exterioritate, în auto-afectarea sa așadar, și prin ea.

Ceea ce tocmai am numit este lumea sensibilă, o lume a cărei unitate, adică posibilitate, este sensibilitatea. În sensibilitate totul se ține laolaltă ca Unul, ca prins într-o Unitate, în legătură așadar cu restul a ceea ce este. Este motivul pentru care nu este posibil, în privința sensibilității, să nu luăm în considerare decât un lucru, lăsându-le deoparte pe celelalte. Putem, la fel ca inginerii greci, să nu ne interesăm decât de curentul electric și de modalitățile transportării sale, de calculele legate de aceasta din urmă și de ceea ce presupune ea, înălțimea pilonilor, rezistența firelor, frecvența curentului etc. Asta nu înseamnă că toate aceste „elemente" nu fac parte în aceeași măsură dintr-o singură lume, cea în care se află fortăreața, care nu se situează dedesubtul liniei în virtutea unui simplu raport de exterioritate, în cazul de față raportul spațial al unuia-în-afara-celuilalt sub forma unuia-alături-de-celălalt, al unuia-dedesubtul-celuilalt. Căci fortăreața nu este în sine „dedesubtul" liniei de înaltă tensiune, așa cum nici linia nu trece „pe deasupra" sa. Într-un raport de exterioritate, într-un raport pur spațial, adică unul care nu ar fi constituit decât de către exterioritatea spațiului, ele nu au nici un raport

una cu cealaltă, ele nu sunt nici apropiate, nici îndepărtate. Dacă, în urma unui cataclism oarecare, a unui cutremur, un cablu rupt al liniei ar ajunge să cadă pe zidul din pietre şi să se sprijine pe una dintre acestea, el nu ar „atinge-o", iar imaginea miliardelor de ani-lumină ar fi o reprezentare cu totul neînsemnată sau, mai bine zis, total nepotrivită pentru a da o idee despre distanţa infinit de infinită care le separă pentru veşnicie.

Una alături de cealaltă, una „dedesubtul" celeilalte, fortăreaţa şi linia electrică nu se dispun în acest fel decât în interiorul unei unităţi care este cea a unei sensibilităţi. În calitate de auto-afectare a ekstazei exteriorităţii, sensibilitatea este prin esenţă individuală, deoarece auto-afectarea constituie ca atare esenţa oricărei ipseităţi posibile. Individul este astfel Întregul fiinţei, ceea ce în şi prin ceea ce este este mereu prins într-un Tot şi se propune ca atare. Deoarece un Individ stă în faţa lor, nu ca individ empiric în spaţiu, ci ca ipseitate a oricărei pluralităţi şi a oricărei diviziuni extatice, fortăreaţa şi linia electrică sunt împreună într-o aceeaşi lume. Legile relaţiei lor unitare sunt legile sensibilităţii, adică ale acestui Individ care este Individul, sunt legi estetice. A devenit acum pe de-a-ntregul limpede ce înseamnă neluarea în consideraţie a sensibilităţii de către ştiinţă: este o punere împreună, în cazul de faţă a liniei şi a fortăreţei, fără a ţine seama de legile care fundamentează în ultimă instanţă orice punere împreună posibilă. Şi totuşi aceste legi nu sunt abolite, aşa cum nu este abolită nici lumea estetică pe care o alcătuiesc. Se întâmplă doar ca o lume prin natură estetică să

capete chipul care îi este propriu în epoca modernă: cel al oribilului şi al ororii.

Rolul ştiinţei devine clar atunci când aceasta îşi propune să intervină în chiar interiorul esteticii, înţeleasă de data asta ca o disciplină a cunoaşterii. Cuvântul „estetică" are într-adevăr mai multe accepţiuni, şi aceasta în mod necesar. Potrivit structurilor fundamentale ale fiinţei şi împărţirii lor originare, el este înţeles într-un dublu sens, practic şi teoretic. În calitate de praxis, estetica desemnează o modalitate a vieţii sensibilităţii şi, corelativ, a lumii care îi aparţine, a lumii-vieţii ca lume sensibilă. Activitatea specifică a artistului, chiar şi a iubitorului de artă, nu este decât o actualizare a vieţii sensibilităţii, punerea sa în operă pentru ea însăşi şi de către ea însăşi, autodezvoltarea sa şi auto-desăvârşirea sa, şi astfel sporirea sa. Relaţia dintre viaţa sensibilităţii şi viaţa estetică *stricto sensu* ne oferă un exemplu privilegiat privind relaţia generală dintre viaţă şi cultură şi ne permite să vedem că aceasta din urmă nu este de fapt decât realizarea celei dintâi.

„Estetica" desemnează de asemenea o disciplină teoretică, cea care are drept obiect realitatea estetică despre care tocmai am vorbit. Acest obiect este în mod manifest unul dublu: este, pe de o parte, sensibilitatea în general cu lumea care îi aparţine. Kant a dat numele de *Estetică transcendentală* studiului sensibilităţii înţelese astfel. Este, pe de altă parte, această dimensiune a culturii în care viaţa sensibilităţii ajunge la formele sale de realizare cele mai înalte. Numim de obicei „estetică" disciplina teoretică care se ocupă de studiul acestor forme

superioare ale creației artistice și al ansamblului de opere geniale cărora le-a dat naștere.

Dacă orice cultură este prin esență practică, însăși posibilitatea unei culturi teoretice se înfățișează în mod problematic și se prezintă la prima vedere ca o aporie. Cum ar fi posibil ca viața invizibilă, care nu are nici figură, nici chip, nici față, nici revers, nici dinainte, nici dinapoi, nici unghi, nici latură, nici suprafață, nici un aspect exterior, nici o fațetă a ființei sale întoarsă către un în afară, care să se ofere unei priviri, să poată fi într-o bună zi atinsă de această privire, întâlnită, cercetată, cunoscută? Se va spune că, dacă activitatea estetică în calitate de praxis, în calitate de mod al sensibilității și astfel al vieții, rămâne într-adevăr necunoscută, cufundată în adâncurile misterului care învăluie orice creație, mai ales pe cea a artei, această disciplină teoretică pe care o numim estetică este totuși capabilă să-și dea un obiect drept materie a cunoașterii sale, și anume opera însăși, opera de artă în apartenența sa irecuzabilă la o lume, în obiectivitatea sa. Vom arăta că nu este aici nimic adevărat, că pretinsa obiectivitate a operei de artă nu este decât o aparență, pe care analiza va trebui în mod necesar să o traverseze dacă vrea să ajungă la locul unde se găsește cu-adevărat opera însăși. Astfel, chestiunea unei culturi teoretice, adică a unei teoretizări a praxisului, rămâne în centrul oricărei reflecții asupra culturii ca una dintre temele sale obligatorii. Noi nu o vom aborda aici. Problema noastră este în momentul de față una mai strict delimitată: presupunând că am stabilit posibilitatea unei estetici teoretice, se pune problema de a măsura

în aceasta efectul unei intervenţii a ştiinţei. Căci dacă o estetică se bucură încă şi astăzi de un drept de cetăţenie printre oameni, nu este oare implicită condiţia ca şi ea să se elibereze de impresiile subiective şi de părerile contingente ale indivizilor, de condiţia de a fi „ştiinţifică"?

La jumătatea distanţei dintre Atena şi Eleusis, pe anticul drum sacru, se înalţă mănăstirea Daphni. Pe locul unui vechi sanctuar al lui Apollo, a fost construită în secolul al V-lea o biserică de tipul unei bazilici, menită să-i atragă spre creştinism pe pelerinii care veneau la ultimele celebrări ale cultelor orfice. Abandonată şi distrusă în „perioada neagră" a Aticii, a fost reconstruită în anul 1100 de un creştin ilustru, după cum ni se spune, care a împodobit biserica cea nouă cu „splendide mozaicuri şi marmure policrome". Chiar dacă sunt cea mai nobilă şi mai bogată dintre toate pardoselile expresive, mozaicurile sunt totuşi foarte fragile, şi e un miracol că la capătul istoriei tumultuoase a mănăstirii, care a sfârşit prin a servi drept loc de refugiu pentru patrioţii greci în timpul revoluţiei, drept cazarmă şi drept casă de nebuni, mozaicurile de care pomeneam au reuşit să supravieţuiască până în zilele noastre şi, după amplele restaurări de la sfârşitul secolului, să li se înfăţişeze oamenilor acestor vremuri în toată splendoarea lor de odinioară.

A restaura înseamnă a reda integritatea materială a unei opere de artă, sau mai curând a suportului său fizic, în măsura în care acesta a suferit deteriorări. De fapt, opera de artă nu reprezintă în sine nimic material. Fragmentele ceramice ale unui mozaic, lemnul

sau arama unei gravuri, pânza unui tablou, culorile care o acoperă sunt într-adevăr „lucruri" ce aparţin lumii care ne înconjoară. Însă în experienţa estetică (indiferent că vorbim de cea a creatorului sau de cea a spectatorului) aceste elemente materiale nu servesc decât la a figura o realitate de un alt ordin, realitatea reprezentată de tablou, gravură sau mozaic – realitate care este cea a operei înseşi. Putem analiza pânza tabloului, îi putem examina textura, fisurile, şi asta facem atunci când vrem să o datăm cu precizie. În cazul unei picturi pe lemn, vom spune că este flamandă, dacă lemnul e de stejar, sau italiană, dacă lemnul e de brad. Imediat ce începe viziunea estetică totuşi, imediat ce „pânza" sau „lemnul" devine un „tablou" şi pătrunde astfel în dimensiunea proprie a operei de artă, el este „neutralizat", nemaifiind perceput sau înfăţişat ca obiect al lumii, ci ca o entitate care nu are alt rol decât acela de a figura realitatea reprezentată pe pânză – care este, şi ea, neutralizată, încetând a mai aparţine lumii reale în aceeaşi măsură ca şi elementele care o reprezintă, constituind împreună cu ele o singură şi nouă dimensiune de a fi, în interiorul căreia ele sunt unite de raporturi de asemănare şi care reprezintă dimensiunea ontologică a artei. În contemplarea estetică a gravurii lui Dürer *Cavalerul, Moartea şi Diavolul*, pentru a relua celebrul exemplu al lui Husserl[1], atenţia nu ni s-a îndreptat către placa gravată sau către figurinele cu contururi întunecate de pe aceasta, ci către „realităţile figurate", „portretizate"

[1] *Idées directrices pour une phénomenologie*, trad. Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950, p. 373.

sau, dacă vreţi, „înfăţişate" şi care constituie, tocmai, nu gravura ca obiect al lumii, ci obiectul-gravură în calitate de operă de artă, realitatea sa estetică.

Spunem că o operă de artă este distrusă atunci când, deoarece suportul său material nu mai există sau a suferit o deteriorare gravă, repetarea, pornind de la perceperea acestui suport, a obiectului estetic însuşi, a operei imaginare şi spirituale, nu se mai produce. A restaura înseamnă astfel a reconstitui acest substrat prin repunerea pe locul lor şi în locul lor a vechilor săi constituenţi sau, atunci când aceştia au dispărut, prin fabricarea sau aşezarea unor elemente identice care să joace un rol identic, adică a căror percepere să permită redesfăşurarea în dimensiunea estetică a imaginarului, pornind de la ele şi figurată de ele, a aceleiaşi „opere".

Restaurarea operelor de artă se impune ca o sarcină permanentă a civilizaţiei, deoarece suportul lor material se deteriorează odată cu trecerea timpului, atunci când nu este vorba de consecinţele unei catastrofe naturale sau de pagubele produse de om: incendii, cutremure, războaie, degradări voluntare etc. Orice operă estetică, trebuie să reamintim, se înfăţişează ca o totalitate şi nu este inteligibilă decât ca atare. Într-un tablou, fiecare culoare nu îşi capătă valoarea decât în funcţie de toate celelalte, indiferent dacă acestea îi sunt alăturate sau înnoadă cu ea, într-un punct mai îndepărtat sau opus al pânzei, o anumită relaţie mai subtilă. La fel stau lucrurile în cazul oricărei forme, al oricărui volum: orice element a ceea ce numim din acest motiv o compoziţie este necesar apariţiei acesteia, „aparţinându-i" astfel în acest sens foarte precis. *Această compoziţie este o*

compoziție estetică: relațiile din care este alcătuită, elementele între care se instituie aceste relații sunt ele însele de natură estetică, se situează în interiorul acestei dimensiuni de irealitate principială care este cea a operei. Când pictorul introduce o culoare pe pânză, el nu o cercetează pe aceasta, ci vede compoziția, vede în ea ceea ce corespunde unei anume trăsături de penel sau unei anume pete de culoare, vede, pe scurt, efectul său estetic, care se integrează în ansamblul efectelor, adică în Întregul operei. Astfel, în fața unei opere a lui Frans Hals trebuie să te dai înapoi cu câțiva pași, până în locul unde tușele ample ale penelului se vor transforma dintr-odată în roșeața unui obraz sau, pe chipul archebuzierului corporației Sf. Adrian care se întoarce încet către noi, în ochiul Vieții care ne privește de dincolo de timp.

Compoziția estetică nu este cu siguranță acest soi de paletă de culori în care s-a transformat pânza sub efectul trăsăturilor de pensulă sau al cuțitului artistului, însă nu este posibilă decât pornind de la acestea. De vreme ce fiecare element plastic al compoziției este figurat pornind de la un element material, el presupune existența acestuia. Totalității plastice a compoziției, care este opera însăși, îi corespunde în mod necesar o unitate organică a substratului, similitudinii particulare care se stabilește de fiecare dată între o anumită parte a pânzei și echivalentul său estetic îi corespunde similitudinea globală a operei și a suportului său. Acesta din urmă se prezintă ca un continuum, are o anumită unitate. Nu este vorba de o unitate internă, care este doar aceea a operei, de vreme ce dispunerea materială a culorilor este determinată de

efectul estetic pe care ea urmează să îl producă. Din acest motiv, totuşi, această dispunere este necesară, în starea care îi este proprie. Continuumul prezentat de substratul material al operei este cel care face din el analogonul acesteia, acel lucru pornind de la care ea va putea apărea şi se va putea desfăşura în dimensiunea de existenţă care îi este proprie. Şi este motivul pentru care acest continuum trebuie cu orice preţ păstrat, restabilit şi reconstituit atunci când a suferit deteriorări sau a fost distrus.

Unităţii estetice a fiecăreia dintre picturile care îi împodobesc bolţile şi naosurile i se adaugă, în cazul mănăstirii Daphni, o unitate superioară care nu poate fi trecută cu vederea. Fragmentele de mozaic – micile cuburi de sticlă şi pietrele şlefuite – servesc la figurarea şi reprezentarea conţinutului acestei compoziţii estetice care este în realitate „mozaicul" – însă, atunci, ce reprezintă ele, care este acest conţinut care nu este îndeajuns calificat prin afirmarea irealităţii sale? La Daphni, ca şi în cazul a numeroase edificii contemporane sau similare, este vorba de un ansamblu de scene religioase despre care spunem atunci când le cercetăm că „reprezintă" viaţa lui Hristos, precum şi întâmplările personajelor care, într-un fel sau altul, au făcut parte din această viaţă. Astfel ni se dezvăluie unitatea superioară de care vorbim: toate reprezentările dispuse pe pereţii interiori ai bisericii şi ai exonartexului reprezintă acelaşi lucru şi, s-o spunem imediat, această esenţă originară a vieţii care produce orice cultură şi ale cărei diverse forme de cultură, în special arta, nu sunt altceva decât dezvoltarea sa. Această reprezentare a vieţii este, în cazul de faţă, cea

a lui Hristos Pantocrator a cărui imagine gigantică tronează în vârful marii cupole şi, deoarece viaţa este înţeleasă aici în Fondul său ultim ca Izvorul şi Principiul naturant din care purcede tot ceea ce este viu, chiar procesiunea formelor naturate ale vieţii (ale vieţii care nu zămisleşte ea însăşi, dar care se încearcă pe ea însăşi în pasivitatea sa radicală cu privire la Fondul care o zămisleşte şi care nu conteneşte a o zămisli) este figurată pe zidurile de la Daphni. Astfel se ordonează în jurul Arhi-icoanei din centru şi pornind de la ea ca tot atâtea manifestări sau emanaţii ale Puterii sale, şi întemeindu-se în mod tainic în ea, personajele istoriei sfinte, Maica Domnului, arhanghelii, profeţii, martirii, sfinţii, asceţii, în vreme ce evenimentele legate de viaţa fiecăruia care dau naştere tot atâtor cicluri sunt raportate la niveluri şi potrivit unor scări care sunt de fiecare dată funcţie a importanţei lor respective – adică a gradului de apropiere sau de depărtare faţă de Principiu.

Mănăstirea bizantină oferă astfel exemplul impresionant al unei compoziţii estetice cu totul remarcabile, în cazul căreia legea de constituire, adică dispunerea plastică a elementelor, este reflectarea unui soi de compoziţie metafizică care îi atribuie oricărui lucru locul său în funcţie de gradul de participare ontologică a acestuia la Unul. Acest principiu metafizic sau mistic al compoziţiei estetice este cel care îi conferă artei bizantine forţa sa extraordinară şi care face ca, pusă în prezenţa altor tipuri de compoziţie, de pildă tipul grecesc, care căuta legile unei construcţii spaţiale a fiinţei lucrurilor, a evocării lor în funcţie de modalităţile profunzimii, perspectivei

etc., această artă să le copleşească, reducându-le la a fi simple aranjamente locale. Dacă diversele „renaşteri" care jalonează istoria artei bizantine nu au cunoscut înflorirea deplină a celei din urmă, şi anume Renaşterea italiană, nu a fost din lipsa priceperii sau a cunoştinţelor teoretice (aşa cum ne putem da seama din operele pictorului mănăstirii Sopocani, ale cărui personaje au statura monumentală a celor ale lui Piero sau Michelangelo, la care se adaugă o forţă spirituală ce avea să se piardă ulterior), ci din cauză că structura procesională a constituţiei interne a fiinţei domina întotdeauna simpla sa reprezentare intuitivă şi spaţială. Concepţia acestei structuri procesionale care face din edificiul religios microcosmosul realităţii metafizice şi îi conferă o unitate propriu-zis spirituală îşi găseşte dublul estetic în ansamblul reprezentărilor murale care, independent de unitatea lor estetică proprie, se înfăţişează mereu ca fiind diversele părţi ale unei singure şi unice compoziţii monumentale. Emoţia celui care, credincios sau nu, pătrunde în sanctuar se contopeşte cu perceperea acestui continuum plastic care îi oferă imaginea tainică a ceea ce el este fără s-o ştie.

Însă, în liniştea sanctuarului, vizitatorul mănăstirii Daphni, înmărmurit de cum pune piciorul în pridvorul exonartexului, nu este cuprins de această binecuvântată emoţie, ci de stupoare. În faţa lui nu se mai desfăşoară ca altădată, într-un degradé minunat al luminii şi al coloritului pe care aceasta îl înfăţişează în nuanţe infinite, continuitatea unui naos cu decoraţii sclipitoare unde se vesteşte devenirea neîndoielnică a fiinţei pornind de la izvorul său tainic. Ascunse de schelării care îi fac să creadă pe puţinii turişti că au

nimerit în toiul unor lucrări de restaurare, imense dâre albicioase de stuc şi ciment îşi întind tentaculele monstruoase, semănând dezolarea şi oroarea acolo unde până mai ieri străluceau tonalităţile selipitoare ale fragmentelor de sticlă şlefuită şi pietrelor colorate. Scenele sfinte sunt literalmente ciopârţite, lipsite pentru veşnicie de sens şi de viaţă, cercul care figurează în jurul Pantocratorului, inelul celest este sfâşiat, fragmentele aurite ale mozaicului marii cupole sunt în parte desprinse, înlocuite de aceste suprafeţe goale care desenează pretutindeni, dedesubtul bolţilor, în interiorul faţadelor, de-a lungul arcelor, pe întreaga suprafaţă a zidurilor pronaosului, un arhipelag al morţii. Să nu ne lăsăm înşelaţi: împroşcăturile de ciment ce împrăştie în cele patru colţuri, asemenea unor mădulare dislocate, fragmentele mărturisirilor, bunelor vestiri şi botezurilor nu sunt provizorii: este starea definitivă a locurilor care ni se înfăţişează sub aparenţa consternantă a acestei semnificaţii sfărâmate, a acestei unităţi plastice făcute fâşii, pulverizate.

Ce se petrece? În virtutea progresului său teoretic nedefinit, ştiinţa oferă astăzi posibilitatea, graţie diverselor metode comparative, de a data un material în mod riguros şi, prin urmare, de a discerne într-o operă restaurată ceea ce este original şi ceea ce nu este. Aceste plăcuţe nu aparţin mozaicului iniţial, ci au luat ulterior, în 1890 de pildă, locul celor dispărute: iată un adevăr ştiinţific, irefutabil, obiectiv. „Obiectiv" în dublul sens care a fost stabilit, cel de a fi, tocmai, incontestabil, de a trebui recunoscut de către toţi, şi asta deoarece acest adevăr este obiectiv într-un sens mai radical, ontologic, drept ceva ce poate

fi înfăţişat şi aşezat acolo în faţa noastră şi ţintuit cu privirea, ceva ce fiecare poate vedea şi revedea, verifica şi constata oricât de des ar pofti: numeraţia unei formule de laborator. Însă această stăpânire a realităţii de care dispunem, această modalitate de a o constrânge, de a o determina să se dezgolească în faţa noastră şi să se exhibeze în ea însăşi aşa cum este ea, să spună ea însăşi că datează din secolul al XI-lea, al XVII-lea sau al XIX-lea nu este doar cunoaşterea noastră, ci o cunoaştere absolută, nu pentru că este desăvârşită, ci pentru că nu mai există o altă cunoaştere în afară de aceasta, nici o ştiinţă deosebită de ştiinţă. Tot din acest motiv această cunoaştere este cea care trebuie să ne conducă acţiunea, de care nu se diferenţiază în măsura în care singura noastră raportare la viaţă este o raportare intenţională şi astfel raportare la o obiectivitate, în care singurul nostru comportament faţă de fiinţă, prin urmare, constă în a o aduce în această condiţie care este şi care trebuie să fie a sa: de a fi acolo în faţă şi de a se etala în acest în faţă pentru a se dezvălui acolo în fiinţa sa proprie. Abordarea fizico-matematică determină ce percepem cu-adevărat din fiinţă şi ce vrem de la ea, ce putem aştepta de la ea, ce este legitim să facem din ea. Ceea ce este important în legătură cu mănăstirea bizantină aflată în faţa noastră este acel lucru care în el însuşi poate fi făcut obiectiv în acest mod şi în acest scop, care poate fi stabilit ştiinţific, şi anume discriminarea adăugirilor, racordărilor şi a celorlalte refaceri ale picturii aduse operei primare – iar loviturile de ciocan ale demolatorilor care fac să se prăbuşească succesiv aceste adaosuri exprimă foarte precis ceea ce are de

spus ştiinţa în legătură cu mănăstirea Daphni, sunt consecinţa riguroasă a cunoaşterii sale şi a voinţei sale.

Iată aşadar pentru prima oară în istoria artei o restaurare de un tip aparte, care nu reface ceea ce a fost desfăcut, care nu lipeşte din nou, pe fondul sinopia, plăcuţele de mozaic căzute, care nu reînsufleţeşte culorile şterse, care nu se străduieşte, reconstituind continuumul material al suportului, să ofere unei repetări posibile unitatea plastică vie a compoziţiei; ci, s-ar putea spune, care face exact contrariul: care doboară şi suprimă orbeşte ceea ce generaţii răbdătoare de admiratori, de meşteşugari şi de artişti au făcut pentru a-i da capodoperei desăvârşirea frumuseţii şi semnificaţiei sale. Iată o formă nouă de barbarie, care nu mai are la bază ignoranţa şi sărăcia, jaful şi dorinţa de a poseda obiectul preţios, ci ştiinţa, organismele şi autoritatea acesteia.

Se va obiecta că ştiinţa nu stabileşte nici o finalitate acţiunii noastre şi că, oricare ar fi demersul său în privinţa fiinţei, ea nu trebuie să dea seama de modul în care utilizăm noi metodele din ce în ce mai diferenţiate în care se exprimă o cunoaştere din ce în ce mai elaborată. Ne spune oare analiza chimică să facem una cu pământul tot ce nu datează din secolul al XII-lea? *Dar cine o va spune?* Nu ar fi oare mai potrivit să introducem aici o altă disciplină decât fizica, care să ia în considerare aspectul estetic al mănăstirii – disciplină pe care o numim tocmai „estetică"?

Numai că, va fi această estetică ştiinţifică? Va avea ea mijloacele, lăsând deoparte orice impresie subiectivă şi, astfel, orice discurs asupra şi în jurul

operei de artă, de a pune în evidenţă un corpus de cunoştinţe riguroase, pozitive? Va consta proiectul său în a arăta într-o prezentare obiectivă explicită ceea ce nu va putea fi recunoscut şi stabilit în mod absolut cert decât în interiorul acestui mod de prezentare şi prin intermediul lui? În aşa fel încât tot ceea ce va ţine de această ajungere la aparenţă făcută posibilă de o metodă definită şi va răspunde premisei acestei metode va constitui obiectul său, un element al domeniului ştiinţei în chestiune şi în acelaşi timp dovada eficienţei şi realităţii sale. În acel moment în care estetica a înţeles necesitatea de a se comporta faţă de opera de artă aşa cum o fac celelalte ştiinţe faţă de natură, de a o supune unei metode de investigare care să se garanteze pe sine în determinări universale, raţionale şi certe, ea a devenit ştiinţifică şi, aşa cum vedem la Daphni, a constrâns mănăstirea să-i dezvăluie secretul său şi să mărturisească, pe un buletin de analiză, ce este ea cu-adevărat. Şi aceasta deoarece orice lucru ce nu ajunge astfel la obiectivitate din punctul de vedere al unui comportament ştiinţific în legătură cu el nu este nimic care să nu poată fi dat deoparte, laolaltă cu molozul şi gunoaiele.

Pentru a putea estima ce înseamnă excluderea sensibilităţii din lumea vieţii, adică a sensibilităţii, am ales criteriul artei, ceea ce ne-a condus la o primă şi succintă analiză a obiectului estetic. Aceasta ne pune în faţa unei aporii. Spunem, pe de-o parte, că, fiind constituită pornind de la suportul său material însă dincolo de el, opera este imaginară, desfăşurându-se în afara lumii reale, aşadar într-o dimensiune de irealitate principială. Nerecunoaşterea statutului ontologic al

operei de artă de către cunoaşterea ştiinţifică şi de către estetica ştiinţifică (care prelungeşte finalitatea obiectivistă a acesteia) este cea care determină o atare „estetică" să confunde opera cu suportul său, să-şi închipuie că autenticitatea celei dintâi o acoperă în mod riguros pe aceea a celei de-a doua şi că, dacă suportul a fost refăcut, opera originală nu mai există. În acest moment intervin distrugerile monstruoase de care am vorbit şi în privinţa cărora Daphni constituie, din păcate, un exemplu printre multe altele.

Pe de altă parte, afirmăm că lumea sensibilităţii, care este lumea reală a vieţii – în cadrul căreia lumea ştiinţifică nu este decât o abstracţie –, este ca atare, ca lume a sensibilităţii care îşi extrage din sine conţinuturile şi legile, o lume estetică, care, la rândul său şi în mod reciproc, este sensibilă, o lume ale cărei elemente, culori şi mai cu seamă forme îşi împrumută de la sensibilitate substanţialitatea ontologică. În măsura în care lumea ştiinţifică conservă o ultimă referinţă la universul sensibil şi la determinările sale reale, ea poate, ca urmare a unei dispoziţii proprii acestora, să fie şi ea o lume estetică. Aporia de care ne lovim se lasă aşadar formulată după cum urmează: cum poate opera de artă să aparţină lumii reale definite de sensibilitate şi în acelaşi timp să se situeze dincolo de ea, dincolo de suportul său, într-un imaginar pur?

Irealitatea operei de artă nu poate fi înţeleasă doar sau întâi de toate pornind de la raportarea sa la lumea percepţiei, în opoziţia faţă de aceasta, opoziţie încă imediată şi naivă. Mai curând, ea trebuie înţeleasă în conexiunea sa originară cu esenţa vieţii şi

ca efect de principiu al acesteia. Dacă opera de artă nu este niciodată în această lume, dacă ea nu se situează cu-adevărat acolo unde este dispus suportul său, chiar acolo, în faţa noastră, pe acest zid, în acest cadru, *nu este pentru că ea este străină sensibilităţii, ci, dimpotrivă, deoarece ea îşi află esenţa în aceasta, desfăşurându-şi fiinţa acolo unde sensibilitatea şi-o desfăşoară pe a sa, în viaţă, în imanenţa radicală a subiectivităţii absolute*, în afara lumii aşadar, departe de tot ceea ce se află acolo, într-un „altundeva" pe care orice operă veritabilă ne face să-l simţim şi care este în mod identic acel altundeva unde se află aceasta şi unde ne aflăm noi înşine: ceea ce suntem.

Arta este reprezentarea vieţii. Asta deoarece viaţa, prin esenţa sa şi voinţa fiinţei sale celei mai intime, nu se ex-pune niciodată, nici nu se dis-pune în Dimensionalul extatic al fenomenalităţii, adică în aparenţa unei lumi, ea nu poate prezenta în aceasta realitatea sa proprie, ci doar să se reprezinte în ea, sub forma unei reprezentări ireale, a unei „simple reprezentări". Iată de ce arta face apel la imaginaţie, care este facultatea de a-ţi reprezenta un lucru în absenţa sa, deoarece, ca reprezentare a vieţii, ea nu o poate de fapt înfăţişa decât ca absentă, ca acel *ens imaginarium* în care ea se proiectează, care i se potriveşte, care apare *ca* viaţă, dar care nu este niciodată, în această apariţie sub care ni se oferă şi în conţinutul manifest al acestei apariţii, apariţia proprie a vieţii înseşi, adică autorevelarea sa în sfera de interioritate radicală a subiectivităţii absolute.

Irealitatea artei este aşadar una de principiu, ea este legată de faptul că viaţa care se afirmă pe sine

în mod indefinit, neavând nici o legătură cu lumea, nu poate să o creeze în ea, ci doar dincolo de ea, drept ceva care o neagă şi o depăşeşte. Iată de ce obiectul estetic nu se confundă cu suportul său material, deoarece el este această formă imaginară având dublul sens pe tocmai l-am recunoscut ca negare în obiectivitate a obiectivităţii înseşi, ca reprezentare a vieţii. Iată de ce, în sfârşit, orice operă de artă ni se înfăţişează ca o enigmă, ca un mister încărcat de semnificaţie, pentru că, prin rădăcina fiinţei sale, ea face trimitere, prin intermediul a ceea ce este acolo, la o absenţă esenţială *despre care ştim totuşi, pe altă cale, ce este, în măsura în care suntem noi înşine astfel, în măsura în care nici noi nu avem vreo legătură cu lumea, în măsura în care suntem fiinţe vii.*

De fapt, pe zidurile de la Daphni vedem reprezentări ale vieţii, reprezentările proprietăţilor sale ontologice esenţiale. Este fără îndoială nimerit să spunem aici mai multe despre aceste proprietăţi, despre ceea ce este viaţa în fiinţa sa cea mai intimă, *în auto-afectarea sa.* În măsura în care se afectează pe sine, se simte şi se încearcă pe sine, viaţa este în mod funciar pasivă în ceea ce priveşte fiinţa sa proprie, ea o suferă şi o îndură ca pe ceva ce nu a dorit ori stabilit, dar care i se întâmplă şi nu conteneşte să i se întâmple ca ne-dorit şi ne-stabilit de ea, şi totuşi drept ceva ce este ea însăşi, drept ceea ce ea încearcă în mod constant ca fiind ea însăşi. Atâta vreme cât viaţa este în esenţă ceea ce se suferă şi se îndură pe sine într-o pătimire mai puternică decât libertatea sa, ea nu este doar patos, patimă de sine, ci este determinată de asemenea ca suferinţă, fiind acel a se suferi primar în

care constă orice subiectivitate surprinsă în posibilitatea sa radicală ca viaţa însăşi – viaţa fenomenologică absolută care suntem noi. În suferinţa faptului de a se suferi ca suferinţă de sine şi îndurare de sine şi atâta vreme cât acest a se suferi şi a se îndura pe sine înseamnă un a se încerca pe sine şi astfel un a ajunge la sine, un a pune stăpânire pe sine, un a se spori pe sine şi un a se bucura de sine, se întâmplă aşadar şi că, în auto-simţirea şi auto-îndurarea sa, suferinţa subiectivităţii este în mod identic bucuria sa, cufundarea în propria fiinţă, uniunea şi comuniunea cu ea în transparenţa afectivităţii sale.

Viaţa în auto-afectarea sa – în auto-simţire şi auto-îndurare – este în esenţă afectivitate, însă afectivitatea nu este nici o stare, nici o tonalitate definită şi fixă. Ea este istorialul Absolutului, maniera infinit de diversă şi variată în care acesta vine către sine, se încearcă şi se îmbrăţişează el însuşi în această îmbrăţişare de sine care este esenţa vieţii. Aceasta înfăptuindu-se ca patos al acestei îmbrăţişări, îi revine să îmbrace *a priori* şi în mod necesar formele ontologice fundamentale ale Suferinţei şi Bucuriei, nu ca pe nişte tonalităţi factice şi supuse hazardului ce se succed după bunul plac al unei istorii evenimenţiale, ci ca pe condiţiile de neocolit ale posibilităţii sale celei mai interioare şi astfel ale vieţii înseşi. Iată de ce Suferinţa şi Bucuria nu sunt nicicând separate, ci una este condiţia celeilalte, faptul de a se suferi pe sine furnizându-i materia sa fenomenologică bucuriei de sine, producându-se drept carnea din care este făcută Bucuria, care la rândul său nu este decât efectuarea fenomenologică a acestei suferinţe şi înfăptuirea sa în patosul Fiinţei, dovada, în sfârşit, pe care aceasta o

face despre sine în certitudinea şi beţia de sine. Modul în care suferă şi în care suferinţa sa se transformă în Bucurie, în aşa fel încât, într-o atare transformare, fiecare termen subzistă drept condiţie fenomenologică a celuilalt şi ca propria sa substanţă, modul în care se istorializează absolutul şi în el fiecare dintre tonalităţile ontologice fundamentale ce constituie fiinţa sa, dintre care fiecare trece în cealaltă şi se inversează în ea, Suferinţa în Bucurie şi Deznădejdea în Beatitudine – acest joc al Absolutului cu el însuşi este fiinţa reală şi veritabilă a fiecăruia dintre noi, este specificul fiecărei monade şi se înfăptuieşte de fiecare dată ca una dintre ele, şi aceasta în virtutea faptului că, în calitate de auto-afectare a Absolutului, subiectivitatea vieţii se istorializează şi se esenţializează de fiecare dată în Ipseitatea unui individ şi sub forma acestuia.

Faptul că suntem astfel, iar nu indivizi empirici, câteva fragmente ale universului obiectiv legate de acesta potrivit unor conexiuni multiple, meniţi aceluiaşi destin orb, la fel de ininteligibili ca şi el, ci, dimpotrivă, fiinţe vii ce încearcă sentimentul de sine şi, astfel, fiecare pentru sine, lenta mutaţie a dorinţei suferinde în înfăptuirea deplină în care Fiinţa începe a se simţi pe sine în simpla bucurie a faptului de a Exista, iată ce stă înscris pe zidurile mănăstirii bizantine şi ceea ce putea oricine citi acolo înainte ca ele să fie murdărite.

Însă, ni se va spune, dacă dovada acestei veniri în sine potrivit acestor modalităţi patetice are drept sălaş abisul unei subiectivităţi ce ignoră ek-staza lumii şi nu se produce niciodată în ea, dacă viaţa nu are chip, cum putem totuşi să o zărim pe mozaicurile de la Daphni? Într-adevăr, ce vedem pe acestea? Nu

Suferința, ci o mărturisire, nu Bucuria, ci o bună-vestire, nu devenirea interioară a Suferinței în Bucurie, transformarea Deznădejdii în opera mântuirii, ci o răstignire și o înviere. Nici smerenia – smerenia vieții care nu s-a creat ea însăși și a cărei auto-afectare este patosul necreării sale –, ci spălarea picioarelor. Nu vedem viața pe mozaicurile de la Daphni pentru că obiectivitatea este pentru viață cel mai mare dușman. Însă vedem figuri ale vieții. Arta este ansamblul figurilor propriei sale esențe și ale proprietăților fundamentale ale acestei esențe pe care viața și-a propus-o sieși, în fiece moment și în fiece loc, pretutindeni unde este vie. Dincolo de plăcuțele de mozaic colorate și de chestiunea datării lor riguroase, această esență a vieții ca singură și ultimă semnificație a reprezentărilor figurate pe zidurile de la Daphni ca producții ale artei tuturor epocilor este cea pe care estetica științifică o nesocotește pe deplin, iar această nesocotire este cea care deschide calea operei sale de moarte.

Numai că ceea ce a făcut știința la Daphni a făcut pretutindeni: ignorarea vieții, a proprietăților sale fundamentale, a sensibilității sale, a patosului său, a esenței sale în sfârșit, adică *a ceea ce este ea pentru ea însăși, a ceea ce încearcă ea în mod constant și de unde își extrage motivația ascunsă dar invincibilă a tot ceea ce face*. Ignorând viața și interesele sale proprii, singurele interese care se află pe lume și a căror origine nu o descoperim niciodată în lume, în obiectivitate, știința se situează într-o singurătate aproape de neconceput. Această singurătate a științei este tehnica.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 3

Ştiinţa singură: tehnica

Ştiinţa, aşa cum o înţelegem astăzi, este ştiinţa matematică a naturii care face abstracţie de sensibilitate. Însă ştiinţa nu poate face abstracţie de sensibilitate decât pentru că face mai întâi abstracţie de viaţă: pe aceasta o exclude din tematica sa şi, procedând astfel, o nesocoteşte pe de-a-ntregul. Trebuie să înţelegem foarte bine raţiunea acestei nesocotiri şi de ce, imediat ce îşi înfăptuieşte proiectul de a instaura o cunoaştere obiectivă a naturii, ştiinţa îndepărtează calitatea sensibilă şi nu mai ţine seama de ea în nici un fel. De fapt, această îndepărtare nu este deloc evidentă. Ştiinţa poate foarte bine să măsoare suprafaţa ocupată de o culoare, ba mai mult, este capabilă să evalueze intensitatea acesteia şi, mai general, să aibă în vedere fiinţa sa proprie şi să o surprindă. Există o teorie fizică a culorilor, a sunetelor, a solidelor, ca şi a oricărui element natural. Atunci, de ce spunem că ştiinţa a dat deoparte senzaţia, că nu se interesează în nici un fel de aceasta? Ce anume din culoare sau din sunet, chiar şi atunci când acestea devin obiectul propriu-zis al analizei

ştiinţifice, este totuşi neglijat de aceasta, trecut sub tăcere, uitat?

Nimic altceva decât fiinţa însăşi a senzaţiei, realitatea sa proprie. Potrivit ştiinţei, fiinţa senzaţiei, cea a culorii şi a sunetului sunt mişcări materiale a căror determinare şi, în final, cunoaştere fac corp comun cu progresele acestei ştiinţe pe care o numim fizică şi se confundă cu ele. Cu astfel de „mişcări", precum şi cu „particulele" care le sunt ataşate, fiinţa-reală a senzaţiei nu are, tocmai, nimic de-a face: aceasta se simte pe sine, se încearcă pe sine, în aşa măsură încât realitatea sa constă şi se epuizează în acest a se încerca pe sine lipsit în mod principial de mişcări, moleculare, particule şi alte determinări fizice.

Nu numai că fiinţa reală a senzaţiei diferă de cea a unei mişcări materiale; această diferenţă este cea mai mare dintre cele pe care spiritul le poate concepe, presupunând că poate să o facă, este diferenţa sau, mai curând, Abisul pe care, la începuturile gândirii moderne şi fundamentând-o pe aceasta, Descartes a ştiut a-l recunoaşte între „suflet" şi „corp", adică între ceea ce, încercându-se pe sine şi revelându-se sieşi în această încercare mută de sine, este viaţă şi acel ceva care, incapabil să înfăptuiască opera acestei auto-revelări şi lipsit pentru veşnicie de ea, se dovedeşte a nu fi decât un „lucru", a nu fi decât moarte. Iată de ce, pretinzând că surprinde fiinţa adevărată a senzaţiei, ştiinţa matematică a naturii operează o deplasare sau, mai degrabă, survolează acest Abis ontologic, substituind senzaţiei care se încearcă pe sine, sau mai bine zis însuşi faptului de a se încerca pe sine, ceea ce, pentru a-i „corespunde" în natură, a o „suscita" sau a o

„provoca", nu are în orice caz în sine nici o legătură cu subiectivitatea acestui a se încerca pe sine, cu viaţa.

Aşadar, tocmai pe aceasta din urmă ştiinţa o suprimă şi, odată cu ea, tot ceea ce ţine de ea în vreun fel şi face trimitere la ea. Calităţile sensibile pe care teoria fizică se preface a le lua în seamă sunt într-adevăr, chiar în opinia majorităţii fenomenologilor, calităţi transcendente aparţinând lumii şi obiectelor sale, legate de acestea ca proprietate a lor. Suprafaţa este cea colorată, zidul este cel ameninţător, încrucişarea pustie şi cufundată în întuneric este cea care devine suspectă. Iluzia constă astfel în a lua aceste proprietăţi drept determinări lumeşti, de a le încredinţa exteriorităţii ca şi cum ele ar putea să-şi găsească în ea locul lor veritabil şi esenţa lor, ca şi cum ar putea să crească în ea şi să se nutrească din ea, *să fie*, în sfârşit, ca „exterioare". Ca şi cum ar putea fi „culoare", „ameninţare" sau „suspiciune" fără ca această culoare să fie simţită sau această ameninţare încercată, şi ca şi cum suprafaţa, încrucişarea sau zidul ar putea simţi ori încerca ceva. Aşadar nu în ele, nu în lume sălăşluiesc aceste determinări lumeşti, ci acolo unde fiece lucru poate fi încercat sau simţit: în ceea ce se simte şi se încearcă pe sine astfel încât să poată simţi şi încerca orice. Pretenţia ştiinţei de a reduce lumea vieţii la o lume de idealităţi şi de abstracţiuni fizico-matematice se întemeiază pe iluzia prealabilă că proprietăţile sensibile ale acestei lumi sunt în mod precis ale sale şi îi aparţin de drept şi că, de vreme ce culoarea se află în natură şi nu în suflet, putem surprinde fiinţa naturală a acesteia, şi aceasta printr-o

analiză mai fină decât cea a percepției, printr-o analiză fizică.

Dimpotrivă, a interzice reducerea lumii-vieții la lumea-științei stă numai în puterea unei gândiri capabile să surprindă lumea-vieții în specificitatea sa, adică, oricât de straniu ar putea părea, în ireductibilitatea sa la lume și la orice lume posibilă – în condițiile în care lumea-vieții este o lume sensibilă și în care ființa-sensibilă se află în ultimă instanță în afara lumii, în viața însăși. Căci calitatea sensibilă nu este niciodată decât obiectivarea și, astfel, reprezentarea unei impresii a cărei ființă-impresională este auto-impresia, adică subiectivitatea absolută în calitate de viață.

Aici ni se dezvăluie neajunsul demersului deja clasic al fenomenologiei care, susținând contrariul a ceea ce afirma știința galileană, abordează chestiunea revenind de la lumea-științei la lumea-vieții și de la aceasta la conștiința acestei lumi. Căci conștiința lumii în calitate de „conștiință a", în calitate de intenționalitate sau, în ultimă instanță, ek-staza Ființei în care intenționalitatea la rândul său se desfășoară, nu permite încă strângerea în sine a senzației și astfel venirea sa la ființă: mai curând senzația este, în ecloziunea ek-stazei, aruncată în afara sa, dis-pusă și dispersată ca „senzație reprezentativă" și ca humus al acestei lumi care este lumea vieții – totuși în așa fel încât această senzație reprezentativă nu este niciodată decât reprezentarea ireală a senzației reale ce-și află realitatea în autosenzația sa, nu în conștiința lumii, ci în viață.

Este ceea ce a arătat deja succinta noastră analiză asupra operei de artă. Cei care, urmând indicaţiile geniale ale lui Husserl, o reduc la imaginarul său pur (distingând-o astfel de suportul său, care aparţine singur lumii percepţiei) trag de aici concluzia că lumea reală în ea însăşi nu este frumoasă şi nici nu ar putea fi astfel – nici frumoasă, nici urâtă. Dacă aşa stau lucrurile, devastarea pământului de către tehnica de care va fi vorba ar fi lipsită de gravitate, sau mai curând nu ar fi. Căci cum ar putea fi desfigurat şi cufundat în respingător ceea ce eludează prin natura sa orice categorie estetică?

O altă consecinţă a tezei statutului imaginar al operei de artă nu este mai puţin contestabilă. Căci dacă opera este un imaginar pur şi s-ar epuiza în sine la fel ca orice altă imagine, am încerca în zadar să găsim un fundament pe care să-l atribuim consistenţei sale interne, prin aceasta înţelegând lizibilitatea sa, determinarea riguroasă a părţilor sale în calitate de elemente ale compoziţiei estetice, elemente despre care s-a arătat că sunt deja în ele însele estetice. În realitate, ceea ce caracterizează imaginea obişnuită este faptul că, fiind susţinută în fiece moment de actul imaginator al conştiinţei care o fixează şi nefiind decât punctul-limită al acestei activităţi, ea nu suferă în faţa acesteia nici o pasivitate a privirii şi se prăbuşeşte imediat ce se întrerupe actul de conştiinţă care o produce. Nu pot număra, spune Sartre, coloanele Panteonului a căror imagine mi-o formez.

Or, una dintre trăsăturile remarcabile ale operei de artă este claritatea şi precizia detaliilor (în *Coborârea de pe cruce* a lui Fra Angelico de la San

Marco pot să număr cu precizie personajele din prim-plan, turnurile incintei, casele sau construcţiile care se întrezăresc deasupra zidurilor etc.), localizarea lor riguroasă, evidenţa şi forţa constrângătoare ale legăturilor interne ale compoziţiei, legături care o fac să fie exact ceea ce este.

Încă şi mai semnificativă este maniera în care ea ni se oferă, nu în carenţa sa ontologică, asemenea termenului fragil al unei activităţi fără de care s-ar cufunda fără întârziere în neant, ci ca masiva impunere a ceea ce deţine, prin consistenţa sa proprie, puterea de a ne aşeza vizavi de el în postura *spectatorului* – adică a unei fiinţe funciarmente pasive cu privire la ceea ce îi este dat să contemple. Lucrurile stau astfel deoarece, aşa cum sugerează primele noastre analize, sălaşul operei nu este întâi de toate noema imaginară constituită dincolo de suport, ci subiectivitatea însăşi, locul unde se formează în mod originar orice senzaţie şi orice imagine, unde ele cresc de la sine şi astfel se suportă ele însele, sucombând sub apăsarea fiinţei lor proprii. Fiecărui element obiectiv al compoziţiei – suport şi imagine neutralizate ambele în dimensiunea specifică a operei – îi corespunde aşadar o tonalitate afectivă particulară în care se auto-afectează tot ceea ce este văzut, imaginat şi simţit, şi care este emoţia provocată de tablou, statuie sau monument: ea este cea pe care a vrut s-o exprime creatorul, ea este cea pe care o trăieşte spectatorul, coincizând în adâncul lui însuşi cu esenţa artei.

Însă dacă, în calitate de auto-afectare a ek-stazei Fiinţei, opera de artă are acelaşi statut ca şi lumea sensibilă, prin ce anume se deosebeşte de aceasta?

Prin aceea că ea este o lume aranjată, ale cărei elemente sunt dispuse şi compuse în aşa manieră încât să producă sentimente mai intense şi determinate – acelea chiar, aşa cum tocmai am văzut, pe care vrea să le exprime artistul. Sau, dacă vreţi, natura este o operă supradimensionată, al cărei efect, adică percepere, nu este frumos decât într-o mică măsură, în mod accidental şi cu toate astea esenţial, dacă este adevărat că ea este sensibilă ca şi cutare estetică, supunându-se legilor sensibilităţii, care sunt legile constituirii oricărei lumi posibile.

Dacă a face abstracţie de lumea-sensibilă-a-vieţii nu înseamnă a scoate din joc numai calităţile sensibile ale acestei lumi, ci şi, în acelaşi timp, viaţa însăşi, atunci ni se dezvăluie, fiind gândită până la capăt, singurătatea ştiinţei, singurătate atât de extremă încât nu poate fi la drept vorbind cuprinsă cu gândirea. După cum vom arăta, ştiinţa nu există niciodată singură. Însă imediat ce a eliminat viaţa din câmpul său de investigaţie (şi o face în mod necesar în calitate de ştiinţă), ea se comportă *ca şi cum* ar fi singură; ea este cea care va dicta de acum înainte propria lege lumii – lumii sensibile a vieţii care subzistă cu toate că a făcut abstracţie în sine de tot ceea ce este sensibil şi de tot ceea ce este viu. O astfel de situaţie în care o instanţă teoretică va decide asupra lumii-vieţii şi a vieţii înseşi fără a ţine seama de ele în nici un fel caracterizează etapa actuală a istoriei lumii, făcând din aceasta Modernitatea despre care putem spune că o îndurăm, dacă este adevărat că în ea, şi pentru prima oară de la începutul vremurilor, viaţa a încetat a-şi dicta sieşi propriile legi.

Ştiinţa care se crede singură pe lume şi care se comportă ca atare devine tehnică, adică un ansamblu de operaţii şi transformări care îşi extrag posibilitatea din ştiinţă şi din cunoaşterea sa teoretică, excluzând orice altă formă de cunoaştere, excluzând orice referire la lumea-vieţii şi la viaţa însăşi. Cu toate acestea, esenţa tehnicii, în dubla sa raportare, pozitivă în ceea ce priveşte ştiinţa, negativă în ceea ce priveşte viaţa, este dificil de surprins. Este nimerit să propunem o elucidare sistematică a sa.

Interpretările tehnicii, care se multiplică în mod cât se poate de legitim într-o epocă în care oricine percepe profundele mutaţii care afectează lumea, simţind în acelaşi timp în mod nedesluşit imensa ameninţare pe care acestea o fac să planeze asupra propriei sale vieţi, se împart în două grupe. Unele văd în tehnica modernă afirmarea progresivă a dominaţiei omului asupra universului lucrurilor. Căci tehnica nu desemnează nimic altceva decât un ansamblu de mijloace din ce în ce mai numeroase, elaborate şi puternice – iar cine spune mijloace spune scopuri, face referire la interesele superioare care sunt cele ale omenirii şi care vor afla în sfârşit, în utilizarea tuturor posibilităţilor noi oferite de ştiinţă, prilejul de a se realiza. Poate „progresul" să desemneze altceva decât această realizare progresivă, înlesnită de ştiinţă, a scopurilor supreme ale omenirii, scopuri identice cu ea şi constitutive ale esenţei sale?

Din nefericire, ştiinţa şi de asemenea tehnica generată de ea nu ştiu nimic cu exactitate despre aceste „interese superioare" ale omenirii înseşi, adică despre esenţa vieţii, şi nu ţin deloc seamă de ele. Iată

de ce, dacă vorbim cu referire la tehnică de „mijloace", trebuie să recunoaştem că este vorba de mijloace foarte aparte, care nu se mai află în slujba nici unui scop deosebit de ele, ci constituie ele însele „scopul". Ne regăsim astfel în prezenţa unui ansamblu impresionant de dispozitive instrumentale, de moduri de a face, de operaţiuni, de procedee din ce în ce mai eficace şi sofisticate, a căror dezvoltare nu cunoaşte cu toate acestea alte stimulări şi alte legi în afara ei înseşi, producându-se astfel ca o auto-dezvoltare. Auto-dezvoltarea unei reţele de procese întemeiate pe cunoaşterea teoretică a ştiinţei dar lăsate de capul lor, acţionând de la sine şi pentru sine, reacţionând prin urmare asupra cunoaşterii, suscitând-o şi provocând-o, ca adevărată cauză a sa în ultimă instanţă, în loc să se lase determinate de ea, iată care este esenţa tehnicii moderne.

Care dintre cele două concepţii privind tehnica este cea bună, cum putem să alegem între ele? Oare nu s-ar dovedi ele mai curând „adevărate" şi una şi cealaltă, fiecare în felul său, dacă le-am raporta la o istorie esenţială a tehnicii şi la momente cruciale survenite în cursul acestei istorii – fiecare „interpretare" corespunzând momentelor respective ca reprezentare a sa mai mult sau mai puţin fericită, ca ideologie a unei epoci? Însă, tocmai, această istorie nu este o istorie esenţială decât dacă se întoarce în timp până la originile lui *tekhne*, adică la esenţa sa veritabilă, la posibilitatea principială a ceva ca „tehnică", precum şi a diferitelor faze pe care aceasta urma să le îmbrace în dezvoltarea sa – faze nu supuse hazardului, contingente precum vicisitudinile şi peripeţiile a ceea ce

numim în general istorie, ci, dimpotrivă, necesare într-un anumit fel de vreme ce sunt înrădăcinate în această esență originară a *tekhne*, sunt făcute posibile și dorite de către ea.

Ne găsim aici în fața unei situații extraordinare. Deoarece esența originară a *tekhne* pe care trebuie să o luăm în considerație pentru a înțelege formele diverse ale tehnicii, și mai cu seamă esența tehnicii moderne care face abstracție de viață, este viața însăși. De fapt, „tehnică" desemnează în manieră generală o „pricepere". Însă esența originară a tehnicii nu este o pricepere anume, este priceperea ca atare, adică o cunoaștere care constă în a face, adică un a face care poartă în sine propria sa cunoaștere și o constituie. Or, faptul de a face constituie o astfel de cunoaștere și se identifică cu ea în virtutea faptului că se simte el însuși și se încearcă în fiecare punct al ființei sale, ca fapt de a face în mod radical subiectiv, care își extrage esența din subiectivitate și este făcut posibil de către aceasta. Orice pricepere, oricare ar fi ea și oricare ar fi formele sale, poartă în sine această cunoaștere originară care își află esența în faptul de a face și în ultimă instanță în subiectivitatea acestuia. Priceperea originară este praxisul, și astfel viața însăși, de vreme ce în viață se cunoaște praxisul, în ea el este priceperea originară care constituie esența originară a tehnicii. Cum putem înțelege atunci, pornind de la viața însăși, apariția procesului din care ea va fi izgonită și care, sub înfățișarea unei rețele de dispozitive și de procedee obiective, săvârșește sub ochii noștri devastarea lumii care îi aparține ca lume-a-vieții?

Esența originară a *tekhne* nu este o esență ideală ce plutește undeva în fața noastră, într-un spațiu inteligibil: ea nu este astfel decât din punctul de vedere al teoriei. În calitate de praxis ce se auto-afectează pe sine, ea se determină și se individualizează în această auto-afectare și prin ea. Deoarece tot ceea ce se simte și se încearcă pe sine se simte și se încearcă în mod necesar nu numai în cutare sau cutare mod, ci și ca acesta sau acela, sub forma unei experiențe singulare prin urmare; aceasta este de asemenea, prin natură, o experiență *individuală*, în măsura în care este adevărat că esența auto-afectării este aceea a ipseității. Acest praxis determinat, singular și individual este Corpul nostru.

În exercițiul imanent al forței sale care se auto-afectează și nu conține a se auto-afecta pe sine, corpul întâmpină o primă rezistență, cea a sistemelor fenomenologice interne care cedează în fața efortului său și constituie „corpul nostru organic", adică ansamblul „organelor" noastre, nu așa cum pot apărea acestea unei cunoașteri obiective oarecare, ci exact așa cum le trăim în interiorul corpului nostru subiectiv, drept limite ale efortului nostru, drept acele „configurații" primitive a căror întreagă ființă consistă în a lor ființă-destinată-efortului și se epuizează în el. În al doilea rând, în chiar interiorul acestei zone de rezistență relativă oferite de corpul organic, presiunea care apasă asupra sa și o face să cedeze progresiv, adică punerea în operă a puterilor corpului subiectiv, se lovește de un obstacol care de data aceasta nu cedează. Această linie de rezistență absolută care se oferă simțirii în continuitatea sa în însăși inima

corpului organic şi drept limită de nestrăpuns a desfăşurării sale este Pământul – aşa cum îl trăim, şi aici, adică aşa cum îl încercăm în interiorul mişcării corporale subiective care, în chiar efortul pe care îl face pentru a-l respinge şi a-l birui, ajunge să se zdrobească de el.

Sistemul de ansamblu format din corpul meu aflat în mişcare şi făcând efort, Corpul meu imanent în mod absolut subiectiv şi în mod absolut viu – de către corpul organic care se îndoaie şi se încovoaie de efort –, din Pământ, în sfârşit, care refuză să cedeze la rândul său şi se opune efortului, donându-se în el drept, ceea ce nu poate nici birui, nici face să cedeze, aceasta este esenţa originară a *tekhne*. Atât de dificilă este pentru Corpul subiectiv în mod radical imanent în care mă aflu drept acest Eu Pot fundamental care sunt sarcina de a face Pământul să cedeze şi, ca să spunem aşa, să dea înapoi, şi aceasta prin punerea în operă a puterilor sale proprii, încât a inventat instrumente, adică a smuls Pământului elemente care îi aparţin pentru a le întoarce împotriva sa, folosindu-le de ele pentru a-l scormoni, a-l deplasa, a-l modifica în feluri moduri, a-i imprima o formă nouă. „Instrumentul" nu este în mod originar nimic altceva decât prelungirea Corpului subiectiv imanent şi astfel ca o parte a corpului organic însuşi, mai precis ceea ce cedează la efort şi se prezintă ca atare şi numai în acest fel: drept ceea ce survine odată cu efectul unei mişcări – ceva care fiind prins, mişcat, manevrat, manipulat de acesta nu îşi trage substanţa decât din faptul de a fi termenul său mişcător, limita sa practică şi instabilă, problematică, a cărei determinare şi fixare

sunt lăsate în seama puterii acestei mişcări. Iată de ce instrumentul este detaşat de natură pentru a fi încredinţat iniţiativei Corpului şi pus la dispoziţia sa.

Totuşi, o astfel de „detaşare" nu este decât aparentă, nefăcând decât să sublinieze o trăsătură proprie naturii în totalitatea sa. Aceasta este prin esenţă la dispoziţia unui Corp originar, mai precis corelatul fluctuant al unei mişcări sau limita sa fixă – în aşa fel încât această „fixitate" se determină numai într-o atare mişcare şi prin ea. Nu există Pământ care să poată fi închipuit altfel decât ca acel ceva pe care punem sau putem pune piciorul, ca solul pe care ne sprijinim, nu există „aer" care să poată fi închipuit altfel decât cel pe care îl respirăm, şi care poate ne va arde, nu există suprafaţă, volum sau solid în afara celui pe care îl putem atinge, nu există lumină în afara celei care se aprinde în subiectivitatea Ochiului nostru. Corpul şi Pământul sunt legate printr-o Copropriere atât de originară încât nimic nu survine vreodată în în-faţa unui În afară pur, în calitate de obiect, pentru o *theoria*, drept ceva care să fie acolo fără noi – ci doar ca istorialul acestei Coproprieri originare şi ca modul său limită. Vom numi Corpropriere această Copropriere originară – atât de originară încât face din noi proprietarii lumii, nu ulterior, în virtutea unei decizii luate de noi sau a adoptării de către o societate dată a unui comportament determinat în privinţa cosmosului, ci *a priori*, în virtutea condiţiei corporale a fiinţei în calitate de corp-propriat. Noi transformăm lumea, istoria umanităţii nu este altceva decât istoria acestei transformări, în aşa măsură încât este imposibil să

contempli un peisaj fără să vezi în el efectul unui oarecare praxis. Însă transformarea lumii nu este decât punerea în operă şi actualizarea Corproprierii care face din noi locuitorii Pământului în calitate de proprietari ai acestuia. În ce fel lumea este întotdeauna întâi de toate lume-a-vieţii, înţelegem acum ceva mai bine: *înainte chiar de a fi o lume sensibilă, în calitate de corelat al unei mişcări, în calitate de corproprietate.*

Toate dificultăţile referitoare la inteligenţa praxisului provin din gândire: din momentul în care în loc de a trăi desfăşurarea interioară a corpului organic în tensiunea subiectivă a Corpului original ni s-a năzărit să o reprezentăm. Trebuia atunci înţeles în ce fel o determinare subiectivă poate modifica o stare naturală, în ce fel „sufletul" poate acţiona asupra „corpului". Problemă cu atât mai imposibil de soluţionat cu cât, în deplasarea sa de la o dimensiune a fiinţei unde acţiunea se produce ca simplă punere în operă a sa la o alta, la sfera „obiectivităţii" unde nici o acţiune nu s-a produs vreodată şi nu se va produce vreodată, „sufletul", adică corpul subiectiv, devenise gândirea, adică exact reprezentarea, adică modul de abordare căruia praxisul în calitate de subiectiv şi viu i se sustrage din principiu.

Reprezentarea praxisului suscită ideologia care interpretează tehnica drept transformarea instrumentală a naturii de către om în vederea unor scopuri stabilite de el. Pe de o parte, o astfel de ideologie reprezintă de fapt Coproprierea originară a Corpului şi a Pământului în sânul vieţii. Pe de altă parte, în calitate de reprezentare a sa, ea o deteriorează grav prin faptul că: 1) trăgând acţiunea în afara

mediului său ontologic propriu, o face în sine ininteligibilă; 2) sfărâmând unitatea internă a desfăşurării imanente a corpului organic, ea proiectează în exterioritatea reprezentării, ca tot atâtea elemente disparate, „cauza", „efectul", „mijloacele", „scopul", „relaţia" lor devenită ea însăşi ininteligibilă, adică categoriile gândirii raţionale în poziţia şi locul celor ale Corpului. Totuşi, dacă o astfel de concepţie asupra tehnicii se revelează astăzi ca funciarmente improprie, nu este numai din cauză că ea operează deplasarea praxisului din locul înfăptuirii sale reale în cel al reprezentării sale falsificatoare prin intermediul unei înţelegeri care stabileşte cauze şi scopuri, ci şi deoarece în chiar acest loc al înfăptuirii sale reale, în subiectivitatea vieţii, s-a produs o tulburare, care ameninţă Fiinţa şi fundamentele sale.

Atâta vreme cât se confundă cu praxisul individual spontan, *tekhne* nu este decât expresia vieţii, punerea în operă a puterilor corpului subiectiv, şi astfel una dintre formele primare ale culturii. Exigenţele interne ale vieţii sunt cele care o suscită (exigenţe pe care ni le vom putea reprezenta ulterior drept „cauze" ale sale sau „scopuri" ale sale), structurile fenomenologice ale corpului originar sunt cele care determină modalităţile exerciţiului său, sau, mai curând, care *sunt* aceste modalităţi. Dacă această activitate primitivă trebuie de asemenea să se adapteze la natură, în realitate această adaptare purcede din ea însăşi, în măsura în care Natura veritabilă este natura corpropriată şi în care acţiunea sau munca elementară nu este decât actualizarea acestei Corproprieri. În formele superioare ale culturii, precum arta, etica sau

religia, care sunt şi ele moduri ale *tekhne*, această determinare a praxisului de către viaţă este încă şi mai evidentă, în măsura în care habitusul moral sau religios, precum şi creaţia estetică sunt expresii directe şi imediate ale subiectivităţii vii, aflându-şi în ea atât principiul, formele organizării lor, cât şi locul ajungerii lor la fiinţă, adică modalităţile concrete ale realizării lor.

Tulburarea ontologică se produce atunci când acţiunea încetează a se supune hotărârilor vieţii, nemaifiind ceea ce este la început, adică actualizarea potenţialităţilor fenomenologice ale subiectivităţii absolute. Mai mult chiar, s-ar părea că acţiunea a părăsit sălaşul care este dintotdeauna al său pentru a se produce de acum înainte în lume: în uzine, baraje, centrale, pretutindeni unde funcţionează fără oprire şi în toate părţile pistoane, turbine, ruaje, maşinării de tot felul, pe scurt, giganticul dispozitiv instrumental al marii industrii, care tinde să se resoarbă în descărcările electro-magnetice ale computerelor de a cincea generaţie şi ale altor hipermaşinării ale „tehno-ştiinţei". În aceasta se vădeşte de fapt evenimentul crucial al Modernităţii în calitate de trecere de la domnia umanului la cea a inumanului: *acţiunea a devenit obiectivă*. Suprafaţa Pământului este asemenea subsolului său fizico-matematic: cu turbioane de atomi, cu bombardări de particule, cu toată această agitaţie imemorială şi frenetică, fără origine, fără cauză şi fără scop, a bio-evoluţiei.

Spunem „s-ar părea" deoarece nu există acţiune posibilă decât în subiectivitate şi prin ea, ca praxis. Doar în imanenţa radicală a corporeităţii sale

originare corpul pune stăpânire şi dis-pune de fiecare dintre puterile sale cu scopul de „a se servi de ele" atunci când o doreşte. Imediat ce conteneşte această instalare în sine, care este trăsătura oricărei puteri şi oricărei acţiuni, imediat ce subiectivitatea nu-şi mai împarte esenţa ca auto-afectare, nici o „acţiune" nu se înfăptuieşte vreodată, ci doar deplasări materiale, precum căderea apei într-o cascadă, diversele mecanisme ale industriei, fenomenele de propagare sau „traiectoriile" micro-fizicii. Procese obiective de acest fel care merg de la sine ca în cibernetică sau în substratul micro-fizic al universului, pe scurt, un ansamblu de dispozitive care nu mai sunt vii şi care nu mai sunt viaţă – acesta este conţinutul tehnicii moderne, ceea ce ea manipulează în mod constant sau mai curând ceea ce o constituie în fiinţa sa, ţesutul din care este alcătuită şi „substanţa" sa propriu-zisă.

Or, se întâmplă ca astfel de procese să nu pară „orbeşti", de vreme ce ele conduc la rezultate coerente şi finalizate. În cazul tehnicii, ele sunt efectul unei cunoaşteri. *Care cunoaştere?* În acest punct se situează răsturnarea ontologică ce inaugurează Epoca modernă sau, pentru a o desemna într-un mod încă exterior, principala „revoluţie" care s-a produs în „istoria oamenilor". Să lăsăm deoparte revoluţiile politice, care nu sunt decât consecinţe ori simptome. Ne apropiem de punctul esenţial atunci când, odată cu Marx, suntem capabili să recunoaştem inversarea teleologiei vitale care s-a produs la finele secolului al XVIII-lea şi în secolul al XIX-lea, atunci când producerea bunurilor de consum care caracterizează orice societate a încetat a fi condusă de către şi spre

acestea, spre „valorile de uz", pentru a viza de acum încolo obținerea și sporirea valorii de schimb, adică a banilor. Când producția *a devenit economică*, când s-a pus problema de a produce bani, adică o realitate economică, în poziția și în locul bunurilor utile vieții și desemnate de aceasta, chipul lumii s-a transformat.

Pe de o parte, această lume – natura originară definită de Corpropiere, actualizându-se în actualizarea potențialităților subiective ale Corporeității vii și, mai mult, drept această actualizare –, această lume-a-vieții așadar, nu lume-a-intuiției, ci lume-a-praxisului, lumea ca efect al praxisului dar, mai esențial și mai întâi, ca exercițiu al său, lumea nu ca Obiect, ci ca Act, al cărei Act este Corpul – o astfel de lume ar trebui să fie serios perturbată de irupția unei finalități care nu are nici o legătură cu ceea ce este ea în sine și dintotdeauna –, adică producerea unei abstracțiuni, producerea banilor. O atare perturbare consistă mai cu seamă în apariția și dezvoltarea pentru sine a unei dimensiuni ontologice noi, *realitatea economică*, care nu aparține în mod primordial nici naturii corporale, nici Corpului însuși. Pe de altă parte, de cum devine cea a banilor și nu mai este cea a valorilor de uz, această producere se modifică în totalitate: nemaifiind suscitată, definită și limitată de potențialitățile subiectivității, de „necesitățile" sale, ea nu-și mai găsește scopurile în acestea, ceea ce echivalează cu a spune că ea nu mai este *în ea însăși* înfăptuirea acestor potențialități. Ea încetează din acest moment a fi diferențiată din punct de vedere calitativ pentru a deveni cantitativă, „infinită", precum banii pe care se pune problema a-i produce.

Or, această „revoluție economică" – nu o revoluție în interiorul unei univers economic dat dinainte în apariția acestuia și a instalării sale în ființă – nu este singura sau hotărâtoarea revoluție venită să submineze Corproprierea care definește condiția originară a oamenilor pe pământ și astfel istoria acestora; ea doar a pregătit-o, acționând drept cauză a sa, iar nu ca veritabila sa esență. Accelerarea frenetică a producției ca producție economică suscită din rațiuni economice (necesitatea de a menține rata profitului și mai cu seamă pe aceea a plusvalorii) inventarea și proliferarea unor mijloace de fabricație noi, perfecționarea celor vechi, și astfel o extraordinară dezvoltare tehnică, care face uz de invențiile științei și le provoacă la rândul său. Mijlocul de producție nu mai este „instrumentul" care prelungește corpul subiectiv și este predefinit de către acesta, a cărui mânuire nu este decât punerea în operă a puterilor acestui corp, exercițiul său și, prin urmare, o formă fundamentală de cultură: acest „mijloc", acest „instrument" au devenit dispozitivul obiectiv mecanic care funcționează de la sine în mașinărie, cea a industriei, a ciberneticii și poate chiar în natura însăși, așa cum se înfățișează ea privirilor omului modern. Ce decurge dintr-o astfel de transformare?

Faptul că acea *cunoaștere care face posibilă acțiunea și o organizează nu mai este cunoașterea vieții, ci cea a științei*: aceasta este revoluția radicală care a venit să tulbure umanitatea omului, făcând să planeze asupra esenței sale cea mai serioasă amenințare cu care s-a confruntat aceasta de la începutul vremurilor. Când cunoașterea care organizează

acțiunea este cea a vieții, ea coincide cu acțiunea, nefiind nimic altceva decât auto-afectarea sa. Cunoaștere similară inclusă în faptul de a face și coincizând cu acesta, am caracterizat-o ca esență a oricărei priceperi. Iată de ce ea se află în fiecare formă de activitate, mai ales în cea pe care o numim „instinctivă": frecventarea primitivă a pământului de către om, posibilitatea de a se sprijini pe sol, de a merge, de a munci, comportamentul erotic, exercitarea simțurilor și mișcărilor în general, diversele puteri ale subiectivității, cea a imaginației, a memoriei etc. În toate aceste activități nu se înfăptuiește nimic altceva decât înfăptuirea vieții, auto-realizarea și auto-sporirea sa, cultura sa.

Când cunoașterea care reglementează acțiunea este cea a științei, rezultă de aici: 1) că natura acestei cunoașteri s-a schimbat în totalitate, nemaifiind viața, ci o conștiință de obiect și care este, în plus, această formă de cunoaștere obiectivă în care s-a făcut abstracție de simțuri și în același timp de existența calităților sensibile în lumea pe care o cunoaște; 2) că această cunoaștere nu mai este în sine acțiunea și nu mai coincide cu ea; 3) că ea nu mai este nici cunoaștere *a* acțiunii, o cunoștință obiectivă a acesteia, și aceasta deoarece acțiunea nu este în sine nimic obiectiv, și nici nu ar putea fi. O astfel de cunoaștere a devenit, tocmai, cunoașterea unei obiectivități, adică a unui proces natural redus de altfel de către știință la parametrii săi ideali abstracți, la determinările fizico-matematice ale lumii științei galileene. Acțiunea și cunoașterea – identificată ca fiind cea a științei – cad de acum una în afara celeilalte, cea dintâi nemaifiind

decât un soi de curiozitate empirică, „acțiunea" prin care savantul își mișcă globii oculari sau întoarce paginile cărții pe care o citește, sau mai curând ea alunecă în afara privirii, nemaifiind nici măcar luată în considerație, nemaiînsemnând astfel nimic. Dimpotrivă, cunoașterea înseamnă totul, ea este cunoașterea științei în dezvoltarea sa teoretică infinită. Corelatul său este Totalitatea proceselor obiective care sunt în mod indistinct cele ale dispozitivului instrumental al industriei, al ciberneticii și al naturii înseși. Este așadar într-adevăr cunoașterea științei, mai precis știința naturii care definește acum cunoașterea lui *tekhne*, în locul și pe locul cunoașterii vieții.

Însă dacă *tekhne*, adică posibilitatea principială a acțiunii și astfel a oricărei acțiuni imaginabile, rezidă în praxisul ce-și află esența în viață și în Corproprierea originară a naturii, cum se face atunci că tehnica modernă, adică informarea și transformarea lumii de către știință, este încă de conceput? Cum ar putea cunoașterea științei, adică o pură perspectivă teoretică, fi susceptibilă a „acționa" asupra proceselor obiective ale naturii devenite dispozitivele instrumentale ale industriei și ale mașinăriilor în general? A fost deja recunoscută problema insolubilă a legăturii dintre „suflet", redus la această perspectivă teoretică, și „corp", perceput ca o stare naturală și ca un obiect[1].

[1] Este cu totul remarcabil faptul că doctrina carteziană nu a întâmpinat această problemă și nu s-a poticnit de ea decât în momentul în care a abordat-o în mod teoretic, adică „științific" și obiectiv, mai cu seamă în *Pasiunile sufletului*. Atâta vreme cât Descartes s-a preocupat exclusiv de

Aici vom spune doar că dacă ştiinţa pare capabilă să imprime naturii fie şi cea mai neînsemnată modificare materială, este în măsura în care această acţiune efectivă nu se limitează nicidecum la simpla relaţie teoretică dintre un subiect cunoscător şi un obiect cunoscut: ea împrumută întotdeauna în realitate ocolişul neobservat al Corproprierii. Doar cel care are mâini şi ochi în sensul unei puteri în mod radical imanente de apucare şi vedere, doar o fiinţă constituită în mod originar în ea însăşi drept Corp subiectiv şi viu – iar savantul nu în calitate de savant, ci în calitatea sa de atare fiinţă – poate nu doar să întoarcă paginile cărţii şi să o citească, ci şi, în acelaşi fel, să înfăptuiască o operaţiune ştiinţifică oarecare, să manevreze un aparat, să apese un buton, să urmărească traseul unei variaţii pe un grafic, să surprindă, în sfârşit, rezultatul experienţei celei mai sofisticate, rezultat care se înfăţişează în mod inevitabil ca un fapt sensibil şi care nu este accesibil decât sub această formă, aşa cum şi experimentarea propriu-zisă, operarea sau manevrarea fac întotdeauna trimitere la o acţiune a Corpului originar şi îl presupun.

---

reducţia fenomenologică, reducţie în interiorul căreia se situează analizele lucrării de faţă, acţiunea corpului nu prezenta încă nici o dificultate, posibilitatea sa fusese rezolvată spontan, şi acesta este motivul pentru care putem spune că există la Descartes o admirabilă prefigurare a concepţiei asupra corpului subiectiv, aşa cum vedem în *Răspuns la cea de-a cincea obiecţiune*, atunci când se pune problema unei *ambulandi cogitatio*, adică a experienţei subiective originare a mersului ca fiind identică cu aceasta. Cf. *Oeuvres*, *op. cit.*, VII, p. 352.

Or, o astfel de situație nu subzistă doar în practica științifică, ci ea determină de asemenea condiția lucrătorului în lumea modernă. Ceea ce o caracterizează pe aceasta din urmă este faptul că rolul muncii vii, adică al praxisului subiectiv, se diminuează progresiv în interiorul procesului real de producție, în timp ce rolul dispozitivului instrumental obiectiv nu încetează să sporească, sub forma mașinilor marii industrii clasice mai întâi, a cibernetici și a roboticii mai apoi. Legea scăderii tendențiale a ratei profitului în perioada capitalistă nu este decât expresia pe planul economic a fenomenului crucial care afectează producția modernă: invadarea acesteia de către tehnică și expulzarea vieții.

Chiar și atunci când, totuși, producția tinde să se identifice cu dispozitivele tehnice și, astfel, cu tehnica însăși, menținerea în interiorul său a unui rol tot mai scăzut al muncii vii nu înseamnă nimic altceva decât următorul lucru: ca și în cazul științei pure, transformarea lumii presupune un prim acces la procesele obiective care sunt în mod identic cele ale naturii și ale tehnicii și posibilitatea principială de a acționa asupra lor. Accesul și capacitatea de acțiune sunt, la drept vorbind, unul și același lucru: ele consistă deopotrivă în Corpropriere. Faptul că punerea în operă a acesteia – a muncii vii – este redusă la aproape nimic, înseamnă: tot ceea ce făcea omul face de acum înainte robotul. Doar că robotul nu „face" nimic, el nefiind decât declanșarea și funcționarea unui mecanism. Singura acțiune reală care subzistă – acțiunea care consistă în faptul de a simți că acționează și de a se epuiza în acesta – este actul de a

apăsa un buton de comandă. Încă de la începutul erei industriale şi ca simplu efect al înlocuirii progresive a „forţei de muncă" cu energiile naturale, era posibilă prefigurarea reducerii activităţii lucrătorilor la o muncă de supraveghere, care echivalează cu atrofia cvasi-totalităţii potenţialităţilor subiective ale individului viu şi, astfel, cu o stare de nelinişte şi nemulţumire crescânde.

Or, modificarea care perverteşte praxisul subiectiv individual nu implică doar reducerea sa la acte stereotipe şi monotone; în paralel cu această îngustare şi sărăcire care indică deja prin ele însele ruinarea oricărei culturi, se produce un alt fenomen, care împinge până la capăt acest proces de inculturare: activitatea acestor acte neînsemnate se inversează într-o pasivitate totală. Dispozitivul obiectiv în diversele sale îmbinări şi aranjări este cel care îi dictează în realitate lucrătorului natura şi modalităţile puţinului care-i rămâne de făcut. De capacităţile individului la locul de muncă, şi mai întâi de capacităţile corporale, nu se poate face cu totul abstracţie, e-adevărat, şi aceasta în măsura în care Corpropriereа rămâne fundamentul ascuns, dar imposibil de eludat al transformării lumii, în era tehnicii, precum şi în oricare alta. Se întâmplă doar că, deoarece forţa acestui Corp a fost înlocuită de dispozitivul obiectiv al maşinii, nu se mai ţine cont de el decât în măsura exactă în care dispozitivul trebuie totuşi să permită intervenţia individului, oricât de modestă ar fi aceasta. Aceasta exprimă rolul derizoriu care îi mai este deocamdată lăsat vieţii şi cunoaşterii sale, cu alte cuvinte culturii. Computerul cel mai complex se

termină cu o tastatură mai simplă decât aceea a unei maşini de scris. Era informaticii va fi cea a cretinilor. Dar ce putem spune despre dispozitivul obiectiv care a luat locul vieţii?

Ceea ce este dis-pus ca dispozitiv instrumental al „acţiunii", şi astfel ca acţiunea însăşi redusă la mişcările sau la deplasările obiective care se înfăptuiesc într-un astfel de dispozitiv, vrute şi permise de către el, este dispus de către ştiinţă. Fundamentul dispoziţiei dispozitivului este ştiinţa naturii la toate nivelurile dezvoltării şi complicării sale, adică în ultimă instanţă totalitatea teoriilor fizice. Totul este construit de către ştiinţă, în funcţie de ea şi pentru ea, de vreme ce *legile degajate în teorii vor fi legile înseşi ale funcţionării dispozitivului*, ale „acţiunii" sale. Nu mai este necesară nici măcar intervenţia minimală a vieţii, de pildă sub forma unei pârghii de comandă ce trebuie deplasată, aceasta tinzând să dispară în măsura în care dispozitivul este proiectat în aşa fel încât să fie capabil să se autoregleze şi să se autocontroleze el însuşi, devenind propriu-zis un sistem, reflexie fidelă a sistemului teoretic al cărui „realizare" este.

Însă acest mod de abordare nu este chiar cel mai potrivit. Nu se pleacă niciodată de la un model ideal căruia i se caută o aplicaţie „practică". Modelul nu este decât teoria unei realităţi, punerea în evidenţă a reglementărilor cărora li se supune aceasta, iar această realitate, aşa cum am lăsat să se înţeleagă, este în acelaşi timp cea a naturii materiale şi a dispozitivului însuşi. Astfel, tehnica nu este altceva decât această natură, o natură ale cărei reglementări sunt

cunoscute, în aşa fel încât să poată fi puse în operă şi reglate, de către ele însele totuşi şi pentru ele însele – pentru ele: pentru ca ele să se pună în funcţiune şi să se întâmple în fine tot ceea ce se poate întâmpla. Tehnica este natura fără om, natura abstractă, redusă la ea însăşi, exaltându-se şi exprimându-se pe sine, auto-dezvoltarea sa, în aşa fel încât toate virtualităţile şi potenţialităţile incluse în ea trebuie să fie actualizate, pentru ele şi pentru ceea ce sunt ele, pentru dragostea lor faţă de ele însele, pentru ca să se facă tot ceea ce poate fi făcut, adică *tot ceea ce natura va putea deveni*. Este vorba de a fabrica aur, de a merge pe lună, de a construi rachete capabile să se auto-ghideze, să se auto-supravegheze înainte de a decide ele însele asupra momentului distrugerii lor – şi a noastră. Tehnica este alchimie; ea este auto-înfăptuirea naturii pe locul şi în locul auto-înfăptuirii vieţii care suntem noi. Ea este barbarie, noua barbarie a vremurilor noastre, pe locul şi în locul culturii. În măsura în care ea scoate din joc viaţa, regulile şi cerinţele sale, ea nu este doar barbaria în forma sa extremă şi cea mai inumană pe care i-a fost dat omului s-o cunoască, ea este nebunie.

Abia treptat începem să înţelegem ce anume implică în lumea noastră, adică în viaţa oamenilor, scoaterea din joc a vieţii înseşi. Se impune totuşi încă de pe acum o observaţie, care ne va permite să percepem o altă trăsătură hotărâtoare a modernităţii, şi anume răsturnarea raportului dintre tehnică şi economie, răsturnare care se petrece sub ochii noştri. Până la revoluţia tehnică (care, să ne reamintim, constă în faptul că tehnica, care a exclus din sine viaţa

şi se află redusă la un proces obiectiv, constituie de acum înainte propriul său scop), dispozitivul instrumental al producţiei şi astfel al muncii era dispus de către viaţă şi pentru ea. De către viaţă, atâta vreme cât instrumentul aparţinea ontologic Corpropriei, înscriindu-se în ea ca o modalitate a actualizării sale în acţiune. Pentru viaţă, în măsura în care această acţiune era determinată de producerea de valori de uz, adică de valori vitale.

În chiar momentul în care teleologia vitală se inversează într-o teleologie propriu-zis economică ce vizează producerea de valori de schimb, acestea, în realitate, nu pierd orice legătură cu viaţa, ci rămân în mod tainic subordonate valorilor de uz şi, prin intermediul acestora, muncii vii. Nu numai că banii nu sunt decât o reprezentare de grad secund a acestei munci (ca reprezentare a muncii abstracte sau sociale, care este reprezentarea muncii reale sau vii), dar investirea lor necesară într-un proces efectiv de producţie, schimbul lor contra valorilor de uz ale materiilor prime şi ale maşinilor şi, încă şi mai important, contra muncii vii care este singura capabilă să pună în mişcare tot acest proces şi să producă în el valoare de schimb arată destul de clar că aceasta din urmă nu subzistă niciodată prin ea însăşi, că ea este în mod constant forţată, chiar şi atunci când defineşte în capitalism noua finalitate economică, să se schimbe în contrariul său, să revină la sursa sa, la viaţă. Care se impune încă, la capătul procesului, sub forma consumului, de care nici o producţie nu se poate lipsi. Astfel, a suscita un consum artificial, a crea noi necesităţi cu scopul de a absorbi această producţie

dereglată de valoarea de schimb, dar impusă cu toate astea acestor necesități artificiale și, prin ele, subiectivității vieții era încă, din punctul de vedere al lui Marx însuși, un mod de a o dezvolta și de a o îmbogăți pe aceasta din urmă, *un factor de cultură*.

Spunem că orice producție este tributară unui consum și nu se poate lipsi de acesta. Valoarea de schimb pe care se pune problema a o produce în capitalism nu ajunge să existe decât sub forma unei valori de uz ale cărei natură și proprietăți sunt determinate de subiectivitate. Aceasta impune, în chiar sânul unui sistem de valorizare, o teleologie care nu poate fi îndepărtată în totalitate și care înrădăcinează tot acest proces într-o ontologie a vieții. *Tocmai această înrădăcinare este sfărâmată în universul tehnicii*: procesul de producție nu-și mai are rațiunea sa ultimă în urma sa, în valoarea de uz și în viață, ci înaintea sa, într-o stare de lucruri din care viața este absentă, unde aceasta nu este niciodată luată în considerare, nici în calitate de cauză, nici în calitate de scop, nici măcar ca mijloc. Care este starea de lucruri din care purcede orice producție în universul tehnicii, când această producție, care a scos în afara sa praxisul și tinde să o facă în mod constant, se găsește readusă la un proces obiectiv?

Este starea anterioară a dispozitivului instrumental însuși, adică ansamblul tehnicilor care există la un moment dat. Pornind de la acestea este posibil a construi unele noi, a căror natură este predeterminată în Totalitatea acestor tehnici preexistente, care este în mod identic Totalitatea cunoașterii științifice în același moment. Or, o astfel de posibilitate înseamnă

mult mai mult decât o posibilitate: cum nu există nimic în afara stării de lucruri definite de acest ansamblu de tehnici şi de către cunoaşterea ştiinţifică care se confundă cu el, această stare de lucruri este cea care va decide asupra „viitorului", adică a propriei sale dezvoltări. Şi iată cum, în funcţie de o multiplicitate de procese obiective definite şi reperate din punct de vedere ştiinţific, orice dispozitiv nou, orice tehnică implicată într-un fel sau altul în reţeaua tehnicilor existente, rezultând din întrepătrunderea lor şi din relaţionările lor, susceptibilă a fi concepută şi realizată pornind de la ele şi de la posibilităţile pe care le comportă ele, va fi astfel cu certitudine, printr-o mişcare invincibilă. Această mişcare este ceea ce numim progres.

Noţiunea de progres a ajuns astfel să desemneze în mod exclusiv progresul tehnic. Ideea unui progres estetic, intelectual, spiritual sau moral, prezent în viaţa individului şi constând în auto-dezvoltarea şi auto-sporirea multiplelor potenţialităţi fenomenologice ale acestei vieţi, în cultura sa, nu mai are trecere, nedispunând de nici un loc care să-i poată fi atribuit în ontologia implicită a vremurilor noastre, potrivit căreia nu există o altă realitate în afara celei obiective şi susceptibile a fi cunoscute din punct de vedere ştiinţific. Progresul tehnic, care era perceput în mod tradiţional ca efect al unei descoperiri teoretice „geniale", adică înfăptuite de un individ excepţional (Pasteur), şi-a schimbat şi el total natura. Prin această mijlocire a activităţii individuale a inventatorului şi a vieţii sale proprii, el era legat de progresele culturii în general şi perceput ca una dintre ramurile acesteia.

Însă nimic asemănător nu se regăseşte astăzi în dezvoltarea tehnicii ce se înfăptuieşte ca auto-dezvoltare. Putem doar spune că: dacă se dau tehnicile *a*, *b*, *c* a căror compoziţie este tehnica *d*, aceasta din urmă va fi produsă, în mod inevitabil, ca efect cert al lor, puţin importă de către cine şi unde. Astfel se explică simultaneitatea descoperirilor în diferite ţări, şi de asemenea ineluctabilitatea lor. „Aplicarea" lor nu este urmarea eventuală şi contingentă a unui conţinut teoretic prealabil, acesta fiind deja o „aplicaţie", un dispozitiv instrumental, o tehnică. Nu există nici o instanţă, pe de altă parte, care să fie diferită de acest dispozitiv şi de cunoaşterea ştiinţifică materializată în el şi care să decidă dacă este nimerit sau nu a-l „realiza". Astfel, universul tehnic proliferează asemenea unui cancer, auto-producându-se şi auto-normându-se pe sine, în absenţa oricărei norme, în perfecta sa indiferenţă faţă de tot ceea ce nu este el – faţă de viaţă.

Dezvoltarea economică, cu legile sale în aparenţă autonome, cu finalitatea sa abstractă, cu contradicţiile sale neînţelese, cu efectele sale imprevizibile, era trăită de către oameni, din momentul în care reprezintă o lume specifică, ca un destin străin, ce le rezervă alternativ prosperitate şi sărăcie, iar cel mai adesea pe aceasta din urmă. Acest destin îşi avea încă substanţa din propria lor viaţă, din munca lor, din nădejdea şi din suferinţa lor, chiar dacă, în mod incomprehensibil, întorcea împotriva lor propria lor strădanie, pentru a-i zdrobi şi a-i înrobi. Odată cu tehnica, caracterul autonom al dezvoltării a încetat a fi o aparenţă; este o mişcare ce nu are nici o legătură cu viaţa, care nu-i cere nimic şi care nu-i aduce nimic,

nimic care să-i semene în orice caz, care să fie conform cu esența sa și cu dorințele sale. Ceea ce îi aduce, ceea ce îi impune este tocmai un *celălalt al vieții*, procedeele și mecanismele refugiate în inima naturii, pe care știința le extirpă din sine, pe care le smulge Finalității obscure în care sunt învăluite pentru a le abandona lor înseși, abstracțiunii și izolării lor: atunci acestea se dezlănțuie, înnodând între ele conexiuni artificiale, sprijinindu-se reciproc, adăugându-se unele celorlalte, potrivit unei ordini întâmplătoare care nu mai este cea a Naturii sau cea a Vieții, care nu mai este o ordine, ci un proces sălbatic în care orice posibilitate nouă, născută dintr-o întâlnire fortuită devine unica rațiune a unei dezvoltări care nu mai are nici o rațiune. Eliberată de orice legătură, separată de orice totalitate coerentă și finalizată, tehnica se năpustește înainte, drept în fața sa, ca o rachetă interplanetară, fără a ști de unde vine, încotro se îndreaptă, nici de ce. În exterioritatea sa radicală față de viață, față de viața care se simte și se încearcă pe sine și extrage din sine, în ceea ce încearcă, legea acțiunii sale și a dezvoltării sale, tehnica a devenit o transcendență absolută, fără rațiune și fără lumină, fără chip și fără privire, o „transcendență întunecată[1]".

Presupunând că, în interiorul acestei dezvoltări monstruoase a tehnicii moderne, apariția unui procedeu nou – fisiunea atomului, o manipulare genetică etc. – ar face să se ivească o problemă în conștiința unui savant, această problemă va fi

[1] Gilbert Hottois, *Le Signe et la Technique*, Aubier, Paris, 1984, p. 152.

măturată ca fiind anacronică deoarece, în unica realitate care există pentru știință, nu există nici problemă, nici conștiință. Iar dacă din întâmplare un savant s-ar lăsa oprit din drum de scrupulele sale – ceea ce de altfel nu se întâmplă niciodată, deoarece savantul se află în slujba științei –, alții o sută s-ar ridica, s-au ridicat deja pentru a prelua ștafeta. Căci tot ceea ce poate fi făcut de către știință trebuie făcut de către ea și pentru ea, de vreme ce nu există nimic altceva în afară de ea și de realitatea pe care o cunoaște, adică realitatea obiectivă, a cărei auto-realizare este tehnica.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 4

Maladia vieții

Oare știința chiar nu întreține nici un raport cu viața? Critica lumii-științei, adică a științei înseși în măsura în care ea nu cunoaște decât această lume care este a sa, nu a arătat oare că idealitățile matematice la care abordarea galileană reduce ființa lucrurilor pentru ca, smulgând-o singularității inefabile și dispariției ființei sensibile și individuale, să o înfățișeze dimpotrivă ca pe o ființă-stabilă și recunoscută de către toți, o ființă în sine și obiectivă, că aceste idealități așadar, departe de a scoate din joc subiectivitatea și a ne scăpa de ea, sunt produse de către ea și fac trimitere la ea ca la supoziția lor de neocolit și ca la fundamentul lor? Însă subiectivitatea, chiar dacă ar fi considerată drept simpla putere de a crea aceste idealități ale științei și astfel drept o conștiință dătătoare de sens, drept „conștiință a" și drept intenționalitate, este întotdeauna astfel și în mod indistinct altceva, mai precis viața însăși, adică în exemplul nostru auto-afectarea originară a acestei atribuiri de sens creatoare a idealităților fizicii matematice.

Privirea pe care, în cadrul reducției, am aruncat-o asupra științei, noi, fenomenologii preocupați a construi o fenomenologie radicală a subiectivității ca subiectivitate vie, adică a păstra ființa a ceea ce suntem în realitate, dincolo de aparență, această privire, așadar, nu trebuie oare să se modifice de acum în mod considerabil? Căci știința nu doar face abstracție de lumea-vieții și, prin urmare, de viața însăși; această abstracție, scoaterea din circuit a calităților sensibile și, astfel, operațiunea constitutivă a științei moderne în demersul său liniar și fondator, această operație, spunem noi, este o operație a subiectivității absolute și, în acest fel, un mod al vieții. Știința n-are decât să îndepărteze viața din tematica sa, să o nesocotească cât poftește, asta nu înseamnă că ea nu rămâne, în actul său inaugural, precum și în fiecare dintre demersurile sale ulterioare, o modalitate a acestei vieți absolute și că nu aparține acesteia.

Ceea ce se schimbă așadar în același timp cu privirea pe care o aruncăm asupra sa este tocmai situația științei în relația sa cu domeniul culturii. Atâta vreme cât nu luăm în considerare decât *intenția* științifică modernă și coincidem într-un anumit fel cu ea, nu ne preocupăm de fapt decât de natura redusă la determinările sale matematice abstracte – de o natură din care au fost expulzate toate proprietățile subiective. Considerând drept esențială această ființă determinată științific, ba mai mult, considerând-o ca fiind singura care există cu-adevărat, și în același timp singura cunoscută în mod riguros, universal valabilă, considerăm ca lipsit de importanță orice nu este ea, și mai cu seamă viața fenomenologică absolută. În

măsura în care cultura este cultura vieții și o privește exclusiv, știința care îndepărtează din tematica sa și această viață, și dezvoltarea sa specifică, care este cultura însăși, rămâne pe de-a-ntregul străină acesteia. Relația dintre știință și cultură este o relație de excludere reciprocă. Exemplul artei a pus în evidență această excludere și în același timp a dus-o până la extrem. Căci arta dă cuvântul sensibilității, aplecându-se asupra celor mai însemnate înfăptuiri ale sale, în timp ce, suprimând chiar această sensibilitate, adică atât lumea-vieții, cât și viața însăși, știința se plasează în mod paradoxal în afara acesteia și a dezvoltării sale, prin urmare a oricărei culturi posibile.

Cu toate acestea, această excludere nu este astfel decât din punctul de vedere al științei și al intenției sale de a nu ține seama în nici un fel de sensibilitate. Or, nu doar că știința este incapabilă să păstreze această *intentio*, adică radicalitatea proiectului său galilean, în măsura în care aceste idealități fac referire în mod inevitabil la un dat care este în ultimă instanță un dat sensibil; mai mult decât atât, activitatea sa, chiar și atunci când se desfășoară în mod indefinit drept constituire a acestor idealități fizico-matematice, este o activitate subiectivă, așa cum am văzut; faptul că ea nu se oferă niciodată obiectivelor științei și că aceasta din urmă nu face niciodată din ea tema cercetării sale nu o împiedică să se înfăptuiască, iar această înfăptuire arată deja în ea însăși, în efectivitatea operației sale, că știința nu domină nicidecum totalitatea realului și nici nu o exhibă în integralitatea sa în câmpul obiectelor sale și

teoriilor sale: ea a lăsat să-i scape ceva esențial, nimic altceva decât propriul său fundament.

Dacă luăm în considerare cu mai multă atenție ceea ce știința nu ia niciodată în considerare – fundamentul său – și dacă îl raportăm cât se poate de explicit la dimensiunea ontologică ce îi aparține este a sa, adică subiectivitatea absolută, ne vedem constrânși să răsturnăm relația dintre știință și cultură, care nu ni se mai dezvăluie sub forma excluderii, ci a inerenței lor reciproce. A opune științei, activității sale și producțiilor sale concrete condițiile transcendentale ale propriei sale posibilități, condiții pe care, absorbită de munca sa, nu are timp să le examineze, este o sarcină pe care și-a luat-o asupră-i filosofia clasică. Se arăta atunci că până și cea mai elaborată și mai abstractă cunoștință se produce în interiorul unui prim acces la lume, presupunând deschiderea prealabilă a acesteia. Aceasta este constituită de formele *a priori* ale intuiției și de categoriile înțelegerii, în ultimă instanță de Ek-staza ființei care le fondează la rândul lor. Condiția transcendentală a posibilității experienței în general este condiția științei înseși. La urma urmei, între filosof și savant are loc o împărțire a sarcinilor. Celui dintâi îi revine să reflecteze asupra condițiilor celor mai generale ale unei munci concrete și mereu în devenire în care se cufundă și căreia i se consacră cel de-al doilea.

Numai că atunci când, în gândirea clasică, precum și în revirimentele sale contemporane, subiectivitatea este redusă la condiția de posibilitate a obiectului și, astfel, la obiectivitatea însăși luată ca atare, la acea Exterioritate primitivă fără de care se

spune că n-ar fi nimic, filosofia şi ştiinţa deopotrivă se văd înlăturate din cultură, iar fragila alianţă pe care tocmai au încheiat-o nu face decât să le împingă în aceeaşi prăpastie. Şi aceasta în măsura în care cultura este cultura vieţii şi nu este inteligibilă decât pornind de la ea. Însă atunci când subiectivitatea nu mai reprezintă nimic altceva decât exterioritatea şi desfăşurarea sa, atunci când ea nu mai este nimic viu şi acel ceva prin care ea este viaţă este pierdut din vedere, negat sau suprimat, şi aceasta atât de către filosofie, cât şi de către ştiinţă, atunci cea dintâi nu are nici o lecţie pe care să o reamintească celei de-a doua, ele trăiesc şi una şi cealaltă în aceeaşi uitare, în aceeaşi stupoare în faţa acelui ceva care se află acolo în faţă, care în ochii lor este singurul care există. Critica filosofică a ştiinţei a pierdut orice conţinut reperabil. N-avem decât să flagelăm teoria modernă, teoria redusă la o tehnică, la manipularea şi la calculul existentului, dar trebuie totuşi să admitem că în ea, „prin intermediul «teoriei» în sens modern trece umbra θεωρία primordiale"[1] şi că astfel mediul ontologic în care ele se produc producând mai întâi lumea este un Acelaşi, este Ek-staza lui În afară unde nu există nimic viu.

Pentru a gândi relaţia dintre ştiinţă şi cultură, nu este de-ajuns aşadar să se sublinieze natura subiectivă a activităţii ştiinţifice ca atare, şi mai cu seamă a originii sale galileene – adică proto-actul prin care conştiinţa a substituit datului empiric idealizarea

[1] Martin Heidegger, „Science et Méditation", în *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris, 1958, p. 59.

sa geometrică şi, pentru aceasta, a constituit această idealizare ca atare, drept corelatul unei invenţii şi unei creaţii specifice. Este necesar în egală măsură ca această subiectivitate să fie înţeleasă ca viaţă, în aşa fel încât prestaţiile transcendentale care fac sau, mai degrabă, care sunt ştiinţa să se lase recunoscute ca modalităţi ale vieţii absolute, având acelaşi statut ca şi creaţiile artei, de pildă, şi astfel ca fenomene de cultură, având acelaşi statut ca şi fenomenele artei.

Faptul că operaţiile subiectivităţii ştiinţifice aparţin vieţii ca unele dintre modalităţile sale înseamnă că, deşi sunt scoase din joc de reducţia galileană odată cu tot ceea ce este subiectiv şi cu subiectivitatea însăşi în general, ele nu încetează să subziste acolo unde sunt, cu proprietăţile care le aparţin: este vorba de experienţe, în sensul de viaţă. Nu este vorba numai de nişte intenţii îndreptate asupra idealităţilor, a reglementărilor şi implicaţiilor acestora; aceste intenţionalităţi ştiinţifice se afectează ele însele şi nu sunt posibile decât ca atare, de vreme ce văzul care trăieşte în ele şi care cunoaşte este un văz care se simte văzând, o percepţie vizuală care se experimentează ca atare şi nu vede decât cu această condiţie şi în această formă. A vorbi despre o viaţă ştiinţifică, despre o viaţă a savantului în calitate de savant nu este aşadar o metaforă, o aluzie la ceva ce n-ar fi decât un simplu accesoriu empiric al ştiinţei înseşi, o adăugire la fiinţa sa proprie – adăugire ce ar ţine de acel fapt contingent că la urma urmei ştiinţa este făcută de către oameni. Această ştiinţă – ca orice cunoaştere şi ca orice viziune – nu este posibilă, tocmai, decât ca viaţă, ea nu se resoarbe nicidecum în imperiul obiectiv al

obiectelor sale şi al teoriilor sale: toate producţiile sale, în ciuda obiectivităţii lor şi a universalităţii lor, sunt producţii în sensul strict al cuvântului, ele fac trimitere la o viaţă transcendentală fără de care nu ar exista.

Deoarece prestaţiile ştiinţifice sunt vii şi constituie astfel experienţe într-un sens originar, ele se actualizează în mod necesar sub forma unor modalităţi determinate, ele sunt ceea ce sunt, fiecare cu propria-i tonalitate, cu diferenţa faţă de toate celelalte. Nu sunt doar intuiţii ideale, inferenţe, ipoteze, premise, consecinţe etc., subordonate toate unei tipologii eidetice care îi conferă vieţii predicative stilul său propriu; ci fiecare efectuare corespunzând unuia dintre aceste tipuri este o efectuare singulară, având o individualitate a sa, deopotrivă asemănătoare şi distinctă de toate cele care se supun aceleiaşi legalităţi. Faptul că savantul nu acordă atenţie acestei experienţe de fiecare dată în parte nu schimbă nimic, încă o dată, din realitatea sa. Ci, mai curând, această neglijare ar trebui să determine o reflecţie asupra statutului unei astfel de experienţe şi asupra motivelor pentru care, chiar şi atunci când pe ea se întemeiază întreg edificiul ştiinţific, ea nu este niciodată luată în considerare. De fapt, lucrurile stau aşa pentru că, negăsindu-se niciodată în prim-planul de lumină în care ştiinţa şi conştiinţa în general îşi află obiectele, ea nu se înfăţişează niciodată ca unul dintre acestea. Imanenţa radicală a vieţii şi a tot ceea ce-i aparţine, a modalităţilor vii ale activităţii ştiinţifice mai cu seamă, care nu apar niciodată în orizontul nici unei transcendenţe şi nu compun niciodată nici o obiectivitate, este

cea care le sustrage reflecției științifice atunci când nu le sustrage reflecției filosofiei înseși.

În calitate de modalități vii ale subiectivității absolute, prestațiile științifice nu îi aparțin doar ca unele dintre determinările sale, cu titlu de efectuări incontestabile; acestea nu sunt ceea ce sunt într-un soi de factualitate transcendentală de nivel superior – care ar trebui chiar recunoscută dacă ar exista mijloacele de a o face. Mai mult, „esențele" pe care le actualizează nu sunt, nici ele, un fel de date, proprietăți opace ale acestei vieți: sunt posibilitățile sale, viața sălășluiește în ele și le deține ca pe propriile sale puteri, drept *ceea ce ea poate să facă, nefiind nimic altceva decât acest a-putea-face însuși.*

În măsura în care ele reprezintă potențialitățile fenomenologice ale vieții, esențele nu se înfățișează întâi de toate drept corelatele unei intuiții eidetice, și este greșit să i se atribuie acesteia din urmă capacitatea de a le face manifeste și, astfel, de a le stabili la origine în ființă. Esențele originare nu sunt nimic ideal, nimic transcendent. Determinările practice primitive ale vieții – și, în această calitate, nu date, obiect al unei viziuni, corelat al unei *theoria*, ci potențialități – sunt cele pornind de la care ființa se esențializează într-un praxis și sub această formă doar, ca o determinare a acesteia.

Tocmai pentru că esențele originare – esențele concepției, ideației, abstracțiunii mai cu seamă – sunt modalități ale praxisului și astfel ale vieții înseși pe care aceasta este în măsură să le desfășoare, să le țină constant la dispoziția sa, ca pe propriile sale posibilități și ca pe ceea ce ea conduce la act de fiecare

dată şi oricât de des vrea. Căci în cazul unui obiect putem doar să dobândim viziunea acestuia, să urmăm analiza sa, să-l tematizăm sau să ne întoarcem privirea de la el. În ceea ce priveşte faptul de a concepe, de a idealiza, de a abstractiza, dar şi de a contempla, de a analiza, de a tematiza etc., viaţa nu este susceptibilă a o face, a efectua aceste operaţii constitutive ale cunoaşterii ştiinţifice doar pe motiv că se identifică cu aceste operaţii, că esenţele a căror actualizare o reprezintă acestea constituie propria sa esenţă, acel ceva cu care ea se identifică, a cărei fiinţă-reală, *auto-afectarea*, ea o defineşte în aşa fel încât să coincidă cu aceste capacităţi fundamentale ale inteligenţei şi să le poată pune în operă.

În măsura în care operaţiile constitutive ale ştiinţei sunt modalităţi ale vieţii absolute în sensul despre care tocmai am vorbit, în sensul unui exerciţiu al potenţialităţilor acestei vieţi, al punerii lor în operă şi al punerii lor la încercare, în care ele sunt propria lor fiinţă-practică adusă în această practică şi de către ea la nivelul său de realizare cel mai înalt posibil, la înfăptuirea sa şi la sporirea sa, atunci ştiinţa, percepută nu doar în mod restrictiv drept câmpul obiectivităţilor ideale, ci pornind de la prestaţiile transcendentale care le produc şi care nu sunt ele însele decât actualizarea anumitor potenţialităţi fenomenologice originare ale subiectivităţii absolute, ştiinţa astfel înţeleasă în deplina sa concretizare nu este altceva decât o formă de cultură.

De la cultură ea împrumută locaşul său ontologic, cel al praxisului şi, în acelaşi timp, trăsăturile care aparţin oricărei „realităţi" definite de către

practică şi ca practică, şi anume: 1) trăsătura de a nu fi în felul unei substanţe sau al unui lucru, ci doar ca efectuare a unei potenţialităţi, care îşi găseşte esenţa supremă în posibilitatea oricărei potenţialităţi, în auto-afectare; 2) caracterul unei deveniri constând în faptul că orice efectuare este mai mult sau mai puţin perfectă şi că, în repetarea sa indefinită, ea determină un habitus ce serveşte drept experienţă şi drept substrat pentru efectuări ulterioare. Nu doar ochiul sensibil este un ochi grosolan sau rafinat. Capacitatea de a surprinde idealităţile, de a subsuma un dat sensibil unei relaţii ideale susceptibile a-l explica, a-l raporta de pildă la un gen care dă seama de proprietăţile sale şi care îl luminează astfel într-un mod de prezentare mai edificator – această capacitate este, şi ea, cuprinsă în istoria unui progres, modul înfăptuirii sale este cel al unui exerciţiu, este un mod practic. În această privinţă spiritul, şi prin aceasta înţelegem mai ales ansamblul potenţialităţilor cunoscătoare ale subiectivităţii absolute, este într-adevăr, aşa cum voia Descartes, un *ingenium*, adică exerciţiul continuu, în moduri din ce în ce mai riguroase şi mai sigure de ele însele, al potenţialităţilor constitutive ale viziunii teoretice. În posibilitatea sa fondatoare, ştiinţa se confundă cu acest *ingenium*, ea este unul dintre modurile concrete ale vieţii subiectivităţii absolute, în calitate de viaţă cunoscătoare, şi astfel una dintre formele fundamentale ale culturii.

În calitate de mod al vieţii şi, prin urmare, în calitate de mod de viaţă, ştiinţa este mai mult sau mai puţin analoagă celorlalte forme ale culturii, formelor sale imediate în praxisul cotidian al muncii şi al

necesității, precum și producțiilor superioare ale artei, eticii sau religiei. Este vorba în toate cazurile de moduri de realizare a vieții, moduri a căror înfăptuire este dorită de către viață în măsura în care aceasta este în ultimă instanță sporire de sine. Și totuși, chiar și atunci când îmbracă toate caracterele culturii și, mai mult chiar, tinde în calitate de cultură științifică să joace un rol predominant în universul modernității, știința nu încetează totuși să prezinte un caracter singular, care o diferențiază de celelalte manifestări ale spiritului și care face ca, într-un anumit fel, să trebuiască ales între ele. Asupra acestui caracter singular, deja întrevăzut de problematică, este nimerit să revenim.

Știința, știința matematică a naturii a scos din joc calitățile sensibile ale acesteia, adică lumea-vieții și viața însăși. Că această știință se înfăptuiește ca o modalitate a vieții și, prin urmare, ca o formă de cultură, asta o spunem noi – căci pe ea nu o interesează câtuși de puțin. Scoaterea din joc a vieții capătă din acest moment două semnificații diferite. Una, șubredă, rezultă din recunoașterea unui fapt, a acelui fapt că, tematizând natura redusă la determinările sale ideale, știința nu mai tematizează nici viața sensibilă, nici viața în general. Neluarea în considerare a calităților sensibile nu este cu toate acestea nici orbească, nici gratuită. Sensibilitatea, mai precis subiectivitatea acestor calități sensibile este îndepărtată deoarece adevărul nu rezidă în acestea, și nici în subiectivitatea care constituie esența lor, *deoarece adevărul este un adevăr universal și ca atare obiectiv.*

Aici începe să se contureze cea de-a doua semnificație, semnificația puternică a eliminării vieții. Ceea ce motivează această dare deoparte, ceea ce o subîntinde nu este nimic altceva decât o presupoziție fundamentală chiar dacă deocamdată implicită, este credința potrivit căreia adevărul este străin sferei ontologice a subiectivității vii și aparține, dimpotrivă, și aceasta în mod principial și prin urmare exclusiv, celei a obiectivității. Și împreună cu adevărul ființa însăși: ființa ni se dezvăluie în mediul de vizibilitate al lumii, ea este ceea ce este acolo drept ceea ce este acolo în față, ceea ce privirea teoretică, dezvoltându-și procedurile și puterile sale proprii, va recunoaște drept *ceea ce este cu adevărat acolo în fața sa*, dincolo de aparența sa subiectivă, iluzorie și schimbătoare.

Or, această presupoziție fundamentală a științei nu se deosebește cu adevărat de cea a gândirii clasice, ci este mai degrabă identică cu aceasta și o prelungește pur și simplu. O astfel de presupoziție are un dublu aspect, pozitiv și negativ. În mod pozitiv, ea desemnează o ființă efectivă, ființa care este acolo în față, ființa naturii (sau ceea ce considerăm ca atare). Și un adevăr: adevărul acestei ființe, adică faptul că ea se află acolo în față, că ea *se arată*. Căci, oricât de critică ar fi această știință cu privire la aparență, cum era de altfel și filosofia clasică, ea se întemeiază la urma urmelor pe această aparență. Doar că se dovedește că această aparență nu mai este aparența sensibilă, ci cea a ființei geometrice sau matematice care i-a fost substituită, care aparență nu este mai puțin reală, ca aparență într-o lume și în cele din urmă ca aparența acestei lumi. S-ar putea spune cel mult că știința

neglijează această *aparență ca atare*, considerând-o drept o evidență sau o trivialitate, în vreme ce filosofia face din ea o problemă.

În mod negativ, presupoziția științei (și a filosofiei care reduce subiectivitatea la o conștiință intențională a lumii și, în acest fel, fenomenalitatea la lume ca lume) conform căreia nu există nimic altceva decât ființa exterioară, decât adevărul, este această exterioritate ca atare, adică, din perspectiva și în limbajul savantului, „obiectivitatea". Așadar, dacă viața este auto-afectarea originară care ignoră Ek-staza, dacă ea se esențializează ca o interioritate radicală în care, ajungând la toate punctele ființei sale, ea se simte și se încearcă pe sine fără distanță, fără medierea nici unei depărtări, nici unui În față și nici unei lumi, atunci, după spusele științei care nu cunoaște decât obiectivități, această interioritate absolută, adică viața însăși, nu există. Fără îndoială, știința nu formulează ea însăși această negare explicită a esenței interioare a vieții, și asta deoarece ea nici măcar nu are habar de acest lucru, deoarece acolo unde își îndreaptă ea privirea viața nu apare de fapt niciodată. Nu este totuși mai puțin adevărat că munca sa cotidiană implică negarea practică a subiectivității, nu doar în deschiderea sa către lume și, astfel, drept condiție transcendentală a științei înseși, ci mai întâi, și în mod mai esențial, drept această interioritate radicală care definește Individul originar pe care-l întruchipăm în calitate de Individ viu.

Situația științei în cultura modernă, sau, mai bine spus, cultura modernă ea însăși în calitate de cultură științifică, ni se dezvăluie astfel sub înfățișarea

unui paradox. Pe de o parte, știința este un mod al vieții subiectivității absolute și îi aparține pe de-a-ntregul. Cu toate acestea, pe de altă parte, fiecare dintre operațiile subiectivității științifice se înfăptuiește ca scoatere din circuit a acestei subiectivități, în așa fel încât, concentrându-se asupra ființei care este acolo în față și considerând-o drept singura ființă „reală" și „adevărată", îndepărtând și respingând în neant tot ceea ce nu este aceasta, ea nu nesocotește doar această esență a vieții care este a sa, ci o neagă de-a dreptul. Iată așadar o formă de viață care se întoarce împotriva vieții, refuzându-i orice valoare, contestând până și existența sa. *O viață care se neagă pe sine, autonegarea vieții, acesta este evenimentul crucial care determină cultura modernă în calitate de cultură științifică.*

Or, autonegarea vieții nu fondează doar „cultura" științifică, ci o afirmă ca fiind singura formă de cultură, aruncând neîncrederea asupra formelor tradiționale care constau toate în dezvoltarea vieții absolute și își atribuiau în același timp o astfel de dezvoltare ca scop explicit. Așadar nu doar cultura științifică, nu doar eliminarea dorită și dictată de ea a tuturor celorlalte modele spirituale constituie trăsătura decisivă a „culturii moderne". Pentru faptul de a fi avut această consecință uriașă și de a fi determinat în istoria gândirii umane mișcarea prin care aceasta s-a întors împotriva trecutului său, repudiind tot ceea ce îi adusese acesta mai însemnat, autonegarea vieții se înfățișează într-adevăr drept evenimentul crucial – încă necunoscut sub forma unui demers teoretic deliberat și sistematic – care a cufundat modernitatea

în situația nenorocită care o caracterizează, și pe ea trebuie să o analizăm minuțios mai departe.

Să observăm în primul rând că autonegarea vieții nu se rezumă la o afirmație abstractă, la un oarecare principiu general de analiză, la o ipoteză de lucru susceptibilă a face lumină asupra unui grup de fenomene care își au de altfel specificitatea și teleologia lor proprii. Este vorba mai curând de un proces concret, imanent în fiecare fază a activității științifice. A nu lua în considerare o calitate sensibilă ca atare înseamnă de fapt a subînțelege că aceasta nu contează, că ea nu are prin ea însăși nici valoare de ființă, nici valoare de adevăr, și aceasta deoarece ceea ce constituie natura ei proprie, faptul de a fi simțit și, astfel, subiectivitatea ca atare de asemenea nu contează. În fiece operație a științei, în fiecare dintre prestațiile sale această teză este prezentă și activă, ea este cea care o pune în mișcare și îi determină scientificitatea. Nu mai putem așadar afirma pur și simplu, cum o făceam până acum, că tematizând ființa naturală prin intermediul idealizării matematice știința galileană nu mai tematizează ființa sensibilă, și prin urmare nici viața: această dare deoparte nu este o simplă consecință situată în afara vieții savantului, ci sălășluiește în aceasta, este cea care o mobilizează și face din ea ceea ce este, ceea ce vrea. *Negarea vieții este întocmai un mod al acestei vieți*, iată ceea ce începem să înțelegem mai bine, ceea ce înseamnă că această negare este trăită ca atare, nefiind pură uitare, ci o intenție deliberată, *intentio* științifică ca atare.

Un mod de viață care se întoarce împotriva vieții, adică împotriva lui însuși, este o contradicție.

Știința modernă, știința galileană este această contradicție. O punem în evidență imediat ce, începând a considera știința singură, așa cum o facem de obicei, adică a o reduce la conținutul său obiectiv tematic, ne aruncăm privirea asupra celui care i se dedică sau, mai bine spus, care o face, adică savantul. Degeaba trăiește acesta din urmă într-o *intentio* științifică, degeaba se consacră în mod exclusiv obiectivităților sale ideale, regulilor și legilor lor – asta nu înseamnă că el există mai puțin ca om, în interiorul acestei lumi-a-vieții de care face abstracție în teoriile sale: *acolo* locuiește el și își vede de ocupațiile sale, acolo își ia mesele și își petrece vacanțele, acolo își are familia și cunoștințele, *în calitate de trăitor* își încearcă bucuriile și necazurile, preocupările și ambițiile, fie ele și științifice.

„Acolo": de vreme ce nu are acces la tot ceea ce îl preocupă decât prin intuiție, adică printr-o modalitate fundamentală a subiectivității transcendentale. „În calitate de trăitor": în măsura în care această intuiție și, la modul general, toate experiențele sale nu „sunt" decât în virtutea faptului că le trăiește, pe fondul din el al esenței originare a vieții ca autoafectare a sa. Savantul este așadar un om dublu, afirmând pe de o parte că viața, viața subiectivă individuală, pe scurt, propria sa viață nu este nimic, nimic altceva decât o aparență în orice caz, o aparență fără adevăr și fără valoare – și totuși continuând să trăiască din această viață care nu este nimic, să mănânce și să bea, să râdă și să cânte și să se culce în patul femeilor. Asemenea lui Tartuffe, spune un lucru, dar face opusul.

Contradicția științei nu este cu toate acestea o contradicție exterioară, așa cum s-ar putea crede, atâta vreme cât ea capătă forma unei opoziții între știință și savant. Savantul nu este singurul care are un picior în universul idealităților fizico-matematice și pe celalalt în această viață, care nu este decât aparența celor dintâi, un soi de epifenomen al acelui ceva a cărui realitate este constituită din molecule și atomi. Știința se află în aceeași duplicitate, dacă este adevărat că, înfăptuindu-se ca o modalitate a vieții transcendentale, ea o nesocotește pe aceasta, care nu îi furnizează numai idealitățile pe care le tematizează, ci constituie mai întâi de toate, din acest motiv, însăși ființa sa. Când îl opunem științei pe acest om care este la urma urmei savantul, ascundem această situație decisivă, pentru că odată cu „omul" ni se prezintă individul empiric, care nu este decât o parte a naturii, ține de aceleași legi și de aceleași explicații ca și aceasta. Însă dacă raportul individului empiric cu știința nu este de fapt decât un raport extern și care pare contingent, asta se întâmplă deoarece savantul nu construiește știința în calitate de acest individ empiric, ci în calitate de subiectivitate transcendentală. Aceasta din urmă este cea care se ascunde sub titulatura de „om", de „savant", numai din acest motiv aceștia pot fi concepuți ca „făcând știința", ca producând obiectivitățile care formează câmpul său tematic, deoarece în realitate ea, prestațiile acestei subiectivități absolute sunt cele ce le „produc" propriu-zis.

Contradicția internă a științei drept contradicție a științei față de ea însăși nu se limitează cu toate acestea la opoziția dintre conținutul său obiectiv

şi efectuarea subiectivă care nu conteneşte a-l produce pe acesta, între ceea ce am putea numi corelatul său noematic şi realitatea sa noetică. Ea o priveşte întâi de toate pe aceasta din urmă, şi aici este nimerit să o evaluăm şi să o apreciem. Ceea ce ni se revelează astfel este o incompatibilitate între această *intentio* ştiinţifică însăşi, adică ţinta fiinţei naturale determinate ştiinţific drept singura fiinţă care există în realitate şi „adevărată", cu excluderea oricărei alte realităţi şi oricărei alte validităţi, mai cu seamă cea a subiectivităţii, şi, de cealaltă parte, aceeaşi subiectivitate care constituie tocmai realitatea acestei *intentio* ştiinţifice. Astfel regăsim aici în mod cât se poate de riguros conflictul care se acutizează între un mod de viaţă şi esenţa sa, între o modalitate subiectivă şi însuşi ţesutul din care este ea făcută. Cum este posibilă o astfel de contradicţie? Purcede ea dintr-o simplă scăpare a omului de ştiinţă? Faptul că privirea ştiinţifică se îndreaptă asupra obiectului şi asupra determinării sale categoriale, care este ea însăşi un obiect, este oare motivul pentru care, nepreocupându-se de sine, ea îşi uită într-un anumit fel fiinţa proprie, înainte de a o nega?

Însă, aşa cum am văzut, negarea subiectivităţii vii, negare care determină actul proto-fondator al ştiinţei galileene şi apare astfel drept condiţia sa de posibilitate, este mult mai mult decât implicită. Eliminarea calităţii sensibile, a sensibilităţii şi a vieţii, deoarece ea funcţionează ca un postulat metodologic, este deliberată. Nimic nu se petrece în inconştient atunci când, în zorii modernităţii şi de-a lungul întregii sale istorii, se pune problema ca aceasta să-şi

modeleze chipul care va fi al său, cel al unei obiectivități radicale, al unei „insensibilități" polare, în mod hotărât indiferent față de destinul omului. Trebuie așadar să percepem *în viața însăși* momentul și principiul alegerii prin care ea și-a pronunțat propria condamnare, condamnarea la moarte a omului. Or, asta este ceea ce suntem capabili să facem imediat ce înțelegem știința ca pe un mod de viață, drept ceea ce, încercându-se pe sine în fiecare punct al ființei sale, nu mai ignoră nimic din sine. Că această cunoaștere nu îmbracă forma unei gândiri explicite, și nici măcar a unei gândiri în general, ține tocmai de faptul că ea este o cunoaștere a vieții. Însă dacă știința *știe ce face* scoțând din joc viața, ea *știe de asemenea ce este*, fiind o formă și o manifestare a acestei vieți: *contradicția internă care o definește este o contradicție fenomenologică*; pe planul fenomenalității sale, ca fenomenalitate originară a vieții, putem noi să discernem adevăratul său sens, însă mai întâi ceea ce căutăm: propria sa posibilitate.

Contradicția internă a științei ca fenomenologică, ca mod de viață întors împotriva vieții, se lasă astfel surprinsă după cum urmează. Un mod de viață, modul de viață științific la fel ca și oricare altul, este așadar o experiență în sensul vieții, este o manieră de a se simți și de a se încerca pe sine. Faptul că un astfel de mod de viață se întoarce împotriva vieții înseamnă: o manieră de a se simți și de a se încerca pe sine. Acum, „a se întoarce împotriva" nu desemnează întâi de toate un scop, o intenție aflată în ek-staza unei viziuni, o considerare, aceea a ceva la care ne apucăm să medităm, să ne gândim, despre care emitem o

judecată, pozitivă sau negativă, negativă în cazul care ne preocupă. A se întoarce împotriva vieții, în calitate de un anumit mod de viață, mai cu seamă cel care este modul de viață galilean, înseamnă că ceva se încearcă pe sine în așa fel încât suferă să fie ceea ce este, adică *ceea ce se încearcă pe sine*, mai exact: faptul de a se încerca pe sine, de a fi un fiind, de a fi viața. În această suferință primordială a vieții, identică cu esența sa, și ca o modalizare a acestei suferiri, în suferirea pe care o poartă în sine ca pe una dintre posibilitățile sale principiale, se naște o anumită voire, voirea acestei suferiri de a nu mai fi ea însăși și pentru aceasta de a nu mai fi viață. În viață mișcarea autonegăriii sale nu se produce în mod misterios: ci mai curând se înfăptuiește ca propria sa mișcare, în măsura în care, condusă pornind de la Suferirea primitivă în suferință, mai degrabă decât să se abandoneze acesteia și lentei sale mutații în contrariul său, i se pare mai simplu să i se opună cu brutalitate, să respingă această suferință și, în același timp, acel ceva în care orice suferință se desfășoară, însuși faptul de a se simți al unei subiectivități și al unei vieți.

În acest fel, așadar, oroarea de viață purcede întotdeauna din aceasta, nu dintr-o privire exterioară aruncată asupra aparenței sale obiective, stranii, diforme sau stângace: mai curând în ea însăși, într-una dintre tonalitățile prin care ea trece în mod necesar și care sunt asemenea unor declinări ale esenței sale, se înrădăcinează ideea smintită de a nu mai încerca ceea ce încearcă, de a îndepărta propria sa condiție de a fi viață. O asemenea Idee este imanentă științei galileene, fără ea proiectul de a respinge sensibilitatea

vie n-ar fi putut ieşi la lumină. Deoarece ea se înrădăcinează într-o tonalitate şi o prelungeşte ca pe o modalitate a devenirii sale, ca pe acel moment în care suferinţa blocată în ea însăşi nu mai vrea, ca suferinţă, să fie ceea ce este, atunci trebuie să spunem: ştiinţa care se întemeiază pe această Idee se întemeiază pe un patos, este ea însăşi patos şi ca atare va putea şi va trebui ea înţeleasă în cele din urmă.

Fiinţa patetică a ştiinţei este complexă, iar analiza sa, dacă se vrea exhaustivă, se desfăşoară în mod necesar pe mai multe niveluri. În primul rând, prestaţiile transcendentale care produc idealităţile ştiinţifice sunt ele însele, în calitate de efectuări ale subiectivităţii absolute, determinări afective, nu sunt doar intenţionalităţi deschise asupra corelatului lor intenţional şi dând acces la acesta, modalităţi ale cunoştinţei, ci, prin faptul de a se auto-afecta, prin faptul că nici o viziune care nu se încearcă văzând nu este posibilă, aceste intenţionalităţi de fiecare dată specifice, cele ale ideaţiei, ale conjuncţiei, ale disjuncţiei, ale gândirii categoriale sub toate formele sale, sunt legate de fiecare dată de un patos determinat, nu doar printr-o relaţie extrinsecă, o relaţie de asociere tributară psihismului aparte al savantului şi istoriei sale într-un anumit fel personale, ci potrivit unei necesităţi interne, care constă în acest fapt că un astfel de patos nu este nimic altceva şi nimic mai puţin decât fiinţa însăşi a fiecărei intenţionalităţi constitutive a ştiinţei.

Astfel există o bucurie aparte a descoperirii ştiinţifice de pildă, o bucurie care aparţine viziunii ca atare şi care, în funcţie de modalizările, rafinările şi

perfecționările acestei viziuni, se modalizează ea însăşi, parcurgând seria plăcerilor intelectuale care sălăşluiesc în adâncul sufletului ca potențialități fenomenologice originare ale sale, care sunt ideile sale înnăscute într-un anumit fel. La fel, cel care, urmând sfatul lui Malebranche, încearcă se facă în aşa fel încât într-un cerc nu toate razele să fie egale şi care se loveşte în încercarea sa de o imposibilitate de principiu, încearcă în fața necesității inteligibile patosul unei evidențe care îl constrânge. Există aşadar un patos al evidenței constrângătoare, care nu motivează doar în mod tainic alegerea pe care au făcut-o matematicienii în legătură cu propria lor viață: el coincide în realitate cu activitatea matematică însăşi, este un sentiment încercat în fața a ceea ce se prezintă în aşa fel încât nu poate fi altfel, sentimentul apodicticității într-un anumit fel.

Ar fi o eroare grosolană, să observăm în trecere, chiar dacă această eroare a fost cea a filosofiei clasice înainte de a fi săvârşită de Husserl însuşi, să-ți închipui că dacă sentimentul trebuie să se prezinte la rândul său ca o certitudine, aceasta se întâmplă cu condiția de a fi dat şi el în evidența a ceea ce nu poate fi altfel, într-o evidență apodictică. Ceea ce, tocmai, face din el un sentiment este faptul că el nu este şi nu poate fi dat în acest fel, nerevelându-se niciodată într-o evidență, în ek-staza unei viziuni. Din acest motiv, el nu este de asemenea niciodată şi nu poate fi datul stabil şi permanent – neputând fi altfel – al acestei viziuni, ceea ce vom putea regăsi în identitatea sa cu sine de fiecare dată când vom aşeza din nou privirea asupra lui, ceea ce va străbate timpul, în

această identitate cu sine, sfidând schimbarea şi moartea. Or, această fiinţă stabilă şi permanentă şi ca atare „reală" şi „adevărată", singura fiinţă reală şi singura adevărată, este fiinţa matematică – o idealitate, cu caracterul său de omnitemporalitate pe care gândirea clasică îl considera drept un adevăr etern, iar Galilei drept fiinţa veritabilă a naturii.

Doar că această fiinţă stabilă şi veritabilă, mereu identică cu ea însăşi şi ca atare reală, nu este nimic real, tocmai, ci o idealitate, ea nu există în sine, ci ca un produs, produsul a ceea ce nu îmbracă niciodată această condiţie de a fi acolo în ek-staza unei viziuni, ci doar, în calitate de auto-afectare a acestei ek-staze, forma sentimentului şi a vieţii. În această formă ea se înfăţişează ca variabilă de la un individ la altul, ea nu contravine doar „adevărului" a ceva asupra căruia toată lumea convine, universalităţii sale şi astfel „obiectivităţii": ea se derobează acesteia în mod principial, în virtutea locului naşterii sale şi a tipului său de credinţă, nedezvoltându-se niciodată în Exterioritatea unde gândirea, cea ştiinţifică mai cu seamă, caută şi găseşte tot ceea ce găseşte. Nefiind niciodată acolo în faţă, ea nu este nici în felul a ceea ce este acolo, stabil şi permanent, oferit reiterării indefinite a unui scop intenţional.

Fiinţa originară a vieţii şi a ştiinţei înseşi în calitate de mod al vieţii, în calitate de patos, nu este, *ea survine ca necontenita venire în sine a vieţii, ca ceea ce, necontenind a se simţi şi a se încerca pe sine, nu conteneşte a se încerca în acest fel şi astfel a se modifica în felul în care se modifică Suferirea primitivă ce constituie posibilitatea oricărei încercări*:

într-o oscilare perpetuă a suferinței și a bucuriei. Numai că această oscilare sau această schimbare permanentă care este cea a Vieții, dorită și dictată de propria sa esență, de esența absolutului, nu este o ființă inferioară, este ființa acestui absolut, singurul mod de „a fi" al acestuia, adică de a surveni ca ajungere în sine a vieții potrivit modalităților patetice în care ea nu conține și a se încerca și a se simți.

Există așadar două „adevăruri". Ființei-așezate-în-față și care se arată ca atare, asupra căreia este posibil a reveni la nesfârșit pentru a o regăsi identică cu ea însăși la fiecare dintre aceste „reveniri" – idealității matematice pe care am substituit-o datului sensibil – i se opune, nu în interiorul unei lumi, ci radical, în afara acestei lumi și a exteriorității transcendentale în care ea ek-zistă, un adevăr mai vechi a cărui substanțialitate fenomenologică este afectivitatea – adevărul aflat în subiectivitate și identic cu ea. În vreme ce primul dintre aceste adevăruri, adevărul ființei-acolo ca ființă-acolo, este sustras singularității privirii care se așează asupra lui, patosului său, care se cufundă în Noapte – în vreme ce adevărul obiectiv și științific prin urmare este independent de subiectivitatea individuală a individului și se definește prin intermediul acestei independențe, adevărul originar despre care vorbim și care se identifică cu subiectivitatea absolută, acest adevăr variază odată cu viața, are *o istorie*, care este istorialul absolutului, îmbrățișarea sa cu sine potrivit modalităților fundamentale ale Suferirii, o *individualitate*, în măsura în care esența patosului său este cea a ipseității și în care ea nu se istorializează niciodată decât într-un

individ şi ca fiinţa sa proprie, o *singularitate*, în măsura în care orice determinare patetică este în mod ineluctabil aceasta, şi nu o alta.

Faptul că acest adevăr este cel al Individului înseamnă: el singur îl găseşte şi îl poate găsi, nu în afara lui şi ca independent de el, ca fiind acolo înainte de el sau fără el, ci drept ceea ce nu survine decât dacă devine el însuşi acest adevăr – şi nu devine astfel decât în măsura în care acest adevăr îşi face loc în el ca una dintre potenţialităţile fenomenologice constitutive ale fiinţei sale, drept ceea ce poate deveni, tocmai, cu condiţia unei autotransformări a vieţii sale şi ca modificare a sa. „Adevărat" nu înseamnă aşadar în primul şi în primul rând acel ceva în faţa căruia trebuie să te estompezi, cu scopul de a-l lăsa să fie aşa cum este el în sine, ci acel ceva căruia trebuie să-i acorzi asistenţă, *să-i faci darul propriei sale cărni*, pentru că orice adevăr esenţial nu survine decât ca această carne a Individului şi ca propria sa viaţă.

Adevărul, după cum ştim, îşi este sieşi propriul criteriu. Acest criteriu este fenomenalitatea din care este făcut şi în care consistă, fenomenalitatea patetică a subiectivităţii absolute, adică viaţa însăşi ca identică cu această fenomenalitate originară şi constituind-o. Ca atare acest adevăr îşi face propria dovadă, fiind ceea ce este, în auto-afectarea sa şi prin ea, în mod ineluctabil şi imposibil de tăgăduit. Adevărul care îşi este sieşi propriul criteriu are drept singur şi unic criteriu Individul, acel ceva care, fiind ceea ce este, în mod ineluctabil, în auto-afectarea sa şi prin ea, adică pe fondul din el al ipseităţii, se esenţializează ca Monadă şi ca Individ.

Deoarece adevărul originar şi singurul care contează – cel care, fiindu-şi sieşi propriul criteriu şi spunând el însuşi ce este, se lipseşte de orice „interpretare" şi, *a fortiori*, de orice discuţie – nu se istorializează decât astfel, într-un suflet şi într-un corp şi ca propria carne a Individului, atunci începe ceea ce Nietzsche numeşte „marea vânătoare", cea a tuturor experienţelor interioare ale umanităţii, a tuturor adevărurilor care vor putea fi demonstrate, adică experimentate în viaţă, ca o modalitate a acestei vieţi, acel ceva a cărui dovadă o face în măsura în care se va înfăţişa ea însăşi ca această dovadă. Căci acolo se află ceea ce diferenţiază experimentarea în viaţă de acel ceva căruia îi dăm în general acest nume, de experimentarea cunoştinţei sau a ştiinţei: în vreme ce cea de-a doua nu este decât manipularea unui obiect, convocarea unui oarecare proces care se porneşte să funcţioneze el singur şi căruia, ca simplu spectator, savantul îi cere să etaleze un „adevăr" străin, cel al naturii, a cărei alteritate, adică obiectivitate, o păstrează, ferindu-se să intervină în ea sau, dacă acest lucru este imposibil, neutralizând această intervenţie, tratând-o pe aceasta chiar ca pe un proces obiectiv – cea dintâi, experimentarea în viaţă, nu are altă cale şi, fără îndoială, alt scop decât să facă apel la Individ ca la un donator care nu dă nimic altceva decât pe el însuşi, care se riscă pe el însuşi, care va face din adevăr propriul său destin, propria sa viaţă.

Marea vânătoare în care viaţa se oferă ea însăşi adevărului să fie locul venirii sale, singura sa manifestare şi singura sa înfăptuire posibile, este cultura, adică ansamblul tuturor experienţelor în

sensul de toate experimentările prin care viața conduce la realitatea unei „prezențe" în ea, în efectuarea sa fenomenologică incontestabilă, tot ceea ce poartă în sine ca virtualități, „dorințele" și „necesitățile" care exprimă natura sa originară. Cultura nu rezultă niciodată dintr-o decizie, decizia vieții de a executa asupră-și anumite transformări, anumite „experiențe" tocmai cu scopul de a aprecia ulterior efectele acestora. Orice decizie de acest gen presupune ek-staza unei viziuni, un mod de a se distanța, de a se detașa de realitate, de a o cunoaște, pentru a alege modul de intervenție dictat de ea și, de fapt, adecvat pentru a o schimba. Este din nou vorba de a experimenta în sensul tehnicii, de a opera asupra sa așa cum se operează asupra lumii.

Însă *nu este posibilă nici o acțiune asupra sentimentului, nici o acțiune asupra vieții prin urmare*. Dacă, într-adevăr, cultura poate fi concepută de asemenea ca autotransformare a vieții și, astfel, ca o acțiune a acesteia asupra ei înseși, este așadar într-un cu totul alt sens. Viața, în primul rând, iar nu un proces altul decât ea, un proces obiectiv, este cea care acționează, iar această acțiune nu este o acțiune exterioară, ea nu se îndreaptă asupra lumii și nu-și are efectul în aceasta, este *o acțiune în afara lumii* și, în felul acesta, „asupra" vieții, adică în ea, auto-transformare a sa, tocmai, ca actualizare a propriilor sale posibilități, ca actualizare de sine. În nici un moment o astfel de acțiune, lenta transformare interioară a Individului, nu se ia pe sine drept scop, așa cum nici nu rezultă din sine ca dintr-o „cauză". Care este scopul său? Care este cauza sa? Faptul de a da

fiecăreia dintre puterile vieții libertatea să se înfăptuiască după propria voință, adică să se sporească pe sine, de vreme ce ființa oricărei puteri și a vieții înseși ca putere a tuturor puterilor, ceea ce face din fiecare dintre ele ceea ce este, este sporirea de sine.

Astfel, în orice fapt de cultură nu este vorba de nimic altceva în ceea ce privește viața decât de a face experiența ei înseși și a propriului său Fundament, de a se abandona hiperputerii care o aduce pe fiecare dintre puterile sale în punctul său cel mai înalt. Această pasivitate funciară a oricărei acțiuni veritabile, această lăsare în voie a ajungerii în sine a vieții ca sporire a diverselor sale puteri se manifestă în fiecare demers autentic al culturii, în artă de pildă, la creatorul operei, precum și la cel căruia îi este dat să încerce splendoarea acesteia în propria sa viață, asupra modului unei intensificări a patosului său.

Știința ca patos se supune legii culturii. Ca efectuare a unei potențialități cognitive a vieții, ea nu este doar o viziune de fiecare dată mai perspicace, ci o plăcere. Că nu o ia niciodată pe aceasta drept scop, că respinge din tematica sa esența însăși a vieții și astfel sporirea sa și că, mai mult chiar, le consideră drept nimic – iată ceea ce, dimpotrivă, o opune manifestărilor tradiționale ale culturii, care nu sunt nimic altceva decât *viața care-și dă spre simțire ceea ce este în tot ceea ce poate fi.*

Prin această negare a vieții subiective știința, după cum am văzut, se contrazice în mod grosolan, ea care-și află esența într-o modalitate specifică a acestei vieți. Dacă cercetăm cu mai multă atenție această negare a vieții galileene pe planul patetic, atunci ar

trebui să spunem: această viață nu este doar o plăcere, cea de a înțelege și de a cunoaște. Faptul de a vrea să elimini viața, când acest proiect ia naștere în viața însăși, purcede întotdeauna dintr-o nemulțumire tainică – o nemulțumire care este faptă a vieții, în măsura în care ea este cea care dorește această eliminare, o nemulțumire față de sine, în măsura în care ceea ce vrea ea să elimine este ea însăși. Am prezentat teoria acestei nemulțumiri ca nemulțumire de sine: acesta este voirea suferinței de a scăpa de ea însăși. A scăpa de sine, a se nega pe sine este totuși ceva ce nici suferința, nici viața în general nu pot face, nefiind nici una, nici cealaltă nimic altceva decât o încercare de sine în fiecare punct al ființei sale, și astfel, ca efectuare fenomenologică a auto-afectării în Suferirea primitivă, ca pasivitate radicală și de nebiruit a vieții față de ea însăși și ca esență a sa, decât legătura absolută a patosului, legătura care nu poate fi dezlegată.

A vrea să sfărâmi această legătură înseamnă într-un fel a-i spori indestructibilitatea: a o încerca și mai puternic. *Slăbiciunea vieții* consistă în voința sa de a fugi de sine – și avem de-a face aici cu o tentație permanentă –, însă adevărata slăbiciune, *ceea ce face din ea slăbiciune*, este imposibilitatea în care se găsește ea de a duce la bun sfârșit acest proiect, eșecul insurmontabil de care se lovește în viață voința sa de a se debarasa de sine. Imposibilitatea de a rupe legătura care leagă viața de ea însăși, cu alte cuvinte de a scăpa de suferința sa, o dublează pe aceasta din urmă, exacerbează voința de a scăpa de ea și, în același timp, exacerbează, dimpotrivă, sentimentul neputinței sale,

sentimentul Sinelui ca imposibilitate principială de a scăpa de sine, sentiment ce culminează în cele din urmă şi se transformă în angoasă.

Trebuie să privim hiperdezvoltarea ştiinţei moderne ca pe una dintre încercările majore prin care umanitatea a acţionat pentru a fugi de angoasa sa. Nu este straniu, dacă viaţa este în esenţă încercarea de sine şi simţirea de sine a unei pure subiectivităţi, a vedea născându-se în ea o *intentio* socotită constitutivă cunoaşterii şi care consistă tocmai în scoaterea din joc a acestei esenţe a vieţii? Vom spune că această ştiinţă caută să-şi reprezinte natura. În măsura în care fiinţa-naturală nu poartă în sine încercarea de sine a vieţii şi îi este funciarmente străină, atunci nu este cât se poate de justificat faptul că reducţia galileană nu ţine câtuşi de puţin seama în ea de ceea ce este sensibil şi viu? Însă fiinţa Naturii nu este aşa, străină vieţii, decât în această reducţie şi prin ea. Fiind sensibilă şi, chiar mai mult, fiind corpropriată, natura originară însăşi îşi are sălaşul în auto-afectarea ek-stazei, şi astfel în imanenţa radicală a vieţii. Voinţa de a nu considera Natura decât ca pe o „fiinţă naturală" străină vieţii face deja dovada dorinţei acestei vieţi de a se nega pe ea însăşi. Intenţia de a cunoaşte fiinţa obiectivă a naturii aşa cum este ea în sine, independent de subiectivitatea care o cunoaşte, este suspectă *dacă nu există fiinţă-obiectivă fără o subiectivitate care să o aşeze în această condiţie a obiectivităţii care este a sa*, dacă este adevărat că, în această obiectivitate însăşi, fiinţa-naturală se înfăţişează ca sensibilă, adică tocmai ca o fiinţă în mod

necesar subiectivă, aflându-şi esenţa acolo unde se formează şi creşte orice senzaţie posibilă: în viaţă.

Bucuria de a cunoaşte nu este prin urmare aşa de pură pe cât s-ar putea părea. Trebuie să ştii să citeşti în ea Suferirea primitivă de la care ea împrumută ceea ce îi permite să se simtă pe sine şi, astfel, să fie o bucurie, dar şi această suferinţă aparte în care Suferirea vremurilor noastre s-a convertit deja, fiinţa nemulţumită de sine care încearcă să se debaraseze de sine şi se angoasează în privinţa fiinţei sale. A avea în vedere în mod exclusiv obiectul, care, în plus, este un obiect epurat, din care tot ceea ce aminteşte de viaţă şi mai cu seamă tot ce este sensibil şi afectiv a fost exclus, eliminat, renegat, devalorizat – a cunoaşte o fiinţă în totalitate obiectivă, adică în totalitate independentă de subiectivitate (potrivit iluziei pe care am denunţat-o) – acesta este la urma urmei cel mai bun mijloc de a fugi de sine, însă este de asemenea proiectul ştiinţei galileene al cărei patos, cu alte cuvinte condiţia ultimă a posibilităţii, a devenit evident pentru noi.

Cu toate acestea, proiectul galilean este cel al culturii moderne în ansamblul său în calitate de cultură ştiinţifică – ceea ce face din ea, la drept vorbind, nu o cultură, dacă aceasta din urmă este întotdeauna cultura vieţii, ci tocmai negarea sa: noua barbarie, a cărei cunoaştere specifică şi triumfătoare se plăteşte cu preţul cel mai ridicat, suprimarea de către om a propriei sale fiinţe.

Or, „cultura" modernă nu aspiră doar la a reduce orice formă de cunoaştere la cea a ştiinţei şi, astfel, a oricărei culturi la o cultură ştiinţifică; ea

extinde la scara lumii şi a societăţilor în totalitatea lor autonegarea vieţii în care se transformă proiectul său aberant. De aceea ea trebuie să lase să transpară în ea, în acelaşi timp cu această autonegare, patosul care o susţine.

În cele din urmă, autonegarea vieţii se înfăptuieşte în două moduri: pe planul teoretic, odată cu această afirmaţie că nu există altă cunoaştere în afara cunoaşterii ştiinţifice; pe planul practic, pretutindeni unde se realizează, într-un fel sau altul, negarea practică a vieţii. Ştiinţa însăşi este o negare practică a vieţii, negare care se însoţeşte de o negare teoretică sub forma tuturor ideologiilor care rezumă la cea a ştiinţei orice mod posibil de cunoaştere.

Însă ştiinţa nu este singura negare practică a vieţii. În semnificaţia sa patetică, în calitate de dare deoparte de către savant a propriei sale vieţi, ea oferă prototipul unui comportament care împinge „cultura" modernă în totalitatea sa în barbarie, jucând astfel rolul unui fir conducător pentru inteligenţa sa – şi în această calitate trebuie ea luată în considerare în cercetarea noastră. Aceasta trebuie aşadar să aibă în vedere de acum înainte o dublă tematică ce vizează, în primul rând, elucidarea ideologiilor barbariei, iar în al doilea rând, pe aceea a practicilor sale.

Capitolul 5

Ideologiile barbariei

Sub acest titlu – „ideologiile barbariei" – este nimerit aşadar să înţelegem toate gândirile care se trăiesc şi se încearcă drept cunoaştere a fiinţei „reale" şi „adevărate" în chiar acel moment în care, preocupându-se în mod exclusiv de fiinţa obiectivă, adică de ceea ce poate şi trebuie să fie adus înaintea lor prin intermediul procedurilor lor, fac abstracţie de viaţa care constituie totuşi, ca subiectivitate absolută, singura fiinţă reală şi adevărată a Individului transcendental care suntem. Aceste gândiri care se afirmă nu numai ca ştiinţe, ci ca unicele ştiinţe posibile, se împart în două grupe: cele care tematizează natura şi cele care pretind a vorbi despre om.

În ceea ce le priveşte pe cele dintâi, ştiinţele naturii, dreptul lor este deja ceva mai puţin incontestabil decât ar putea părea, dacă este adevărat că ceea ce îşi dau ele drept obiect este deja o natură redusă, natura galileană a oamenilor timpurilor noastre. Tocmai aceasta este cea care permite definirea acestor oameni şi a acestor timpuri. O asemenea natură, în ciuda spaţiilor verzi despre care se pretinde

că sunt salvgardate în ea, nu este nici *verde*, nici *albastră*, nu este nici *trandafirie* la răsăritul soarelui, nici *tristă* la apropierea nopții. În ea, pâraiele nu *curg* pe pietre, care nu *lucesc* în lumină, cerul nu este niciodată *amenințător*, iar fluviul nu este niciodată *liniștit*, și asta deoarece în ea nu este loc nici pentru culori, nici pentru lumina care strălucește, nici pentru liniște, nici pentru amenințare – pentru că ceea ce adăpostește în sine culori, amenințări și bucurii și le face posibile, în auto-afectarea sa și prin ea, a fost exclus din natură și nu există propriu-zis în ea, nu există nicăieri, decât ca această dimensiune prealabilă de iluzii care suntem noi, e-adevărat, care se numește subiectivitate și de care am hotărât să nu mai ținem seama. Iar oamenii, reduși la această iluzie și care au acceptat să nu fie nimic altceva decât aceasta, acești oameni nu se mai raportează la natură ca la o parte din ei înșiși, ca la frig și la cald, ca la dur și la moale, ca la dăunător și ca la binefăcător, ca la o mâncare și ca la o băutură, ca la o lume a vieții sau ca la natura corpropriată. O consideră încă și mai puțin drept ceea ce este ea, ceva ce constituie ei înșiși, ca sensibilitate și corpropriere: condiția transcendentală. Mai curând, ei nu sunt în ea decât efectele sale, efectele naturii reduse la corelatele materiale presupuse ale idealizărilor fizicii matematice.

Aici ni se înfățișează o a doua grupă de științe, cele care au în vedere omul însuși și fenomenele care îi sunt asociate din principiu, pe care le vor specifica și diversifica potrivit tematicii lor proprii, dând naștere acelor obiecte pe care le numim istorice, economice, juridice etc. Ceea ce le caracte-

rizează pe acestea din urmă, în opoziție cu simplele fenomene naturale, este faptul că, în ciuda acestei diferențieri tematice, ele nu pot fi nici definite, nici concepute independent de o umanitate și de comportamentele sale esențiale. Nu regăsim oare în apariția științelor umane trăsătura caracteristică a culturii moderne?

Doar omul a constituit dintotdeauna tema principală a propriei sale reflecții, și astfel un obiect de studiu sistematic și constant. Irupția științelor umane în secolul XX și extraordinara lor dezvoltare pot oare din acest moment dovedi altceva decât că studierii vieții umane, adică a subiectivității interpretate în mod mai mult sau mai puțin confuz și întrezărite ca subiectivitate transcendentală și, în ultimă instanță, ca viața absolută a acestei subiectivități, i se substituie proiectul explicit de a dobândi despre om o cunoaștere științifică, adică obiectivă în dublul sens care a fost admis – în așa fel încât scopul acestei obiectivități să implice scoaterea din joc a subiectivității care definește esența omului? În cazul științelor naturii, această înlăturare a vieții subiective părea conformă cu exigențele obiectului studiat în măsura în care acesta – Natura – era asimilat stării naturale, acelui ceva care nu se simte și nu se încearcă pe sine. În cazul științelor umane, dimpotrivă, scoaterea din joc a subiectivității nu înseamnă nimic altceva decât excluderea a ceea ce în om constituie esența sa proprie. *Intentio* științifică, identificându-se o dată în plus cu *intentio* galileeană, are prin urmare drept consecință imediată, în ceea ce privește aceste din urmă științe, dispariția obiectului lor.

Devine astfel posibil să înţelegem *a priori* trăsăturile pe care le prezintă acestea încă de la apariţia lor în cultura modernă. Aspectul principal al acestor trăsături constă aşadar în faptul de a le retrage conţinutul lor specific, prin intermediul înlăturării subiectivităţii. În drept, totuşi, orice cercetare se defineşte prin obiectul său, de care depinde ca efect al acestuia. Ea implică, în primul rând, ivirea de la sine a acestui obiect, instalarea sa prealabilă în condiţia de fenomen, iar în al doilea rând, luarea sa în considerare de către o ştiinţă care, în acest act de tematizare şi prin el, face din el tocmai „obiectul" său. Între fenomenul primitiv şi obiectul-temă al ştiinţei intervine, este adevărat, o diferenţă, diferenţă constituită de ansamblul presupoziţiilor şi al deciziilor care definesc această ştiinţă. De pildă, ştiinţa galileană a ales să excludă din cercetarea sa proprietăţile subiective ale naturii pentru a nu reţine din aceasta decât formele sale geometrizabile, singurele care se pretează unei determinări ideale şi în acest fel „obiective". Am lăsat deja să se înţeleagă ce înseamnă darea la o parte a fiinţei-donate-subiectivităţii a naturii, a fiinţei-sensibile şi corpropriate a acesteia şi, în ultimă instanţă, a subiectivităţii înseşi în care Natura îşi află totuşi fiinţa originară şi reală, în calitate de auto-afectare a ek-stazei sale. Această revocare a subiectivităţii lasă de asemenea să subziste, în autonomia lor aparentă, formele geometrice, ca forme ale trăirilor naturale înseşi, astfel încât fizica şi ştiinţele care i se asociază păstrează această referire principială la o natură abstractă pe care o iau drept natura reală. Însă ce poate lăsa într-adevăr să subziste, în cazul ştiinţelor umane,

în calitate de referință sau de temă posibilă, această eliminare radicală a subiectivității?

Într-un anumit sens: nimic. Iată de ce spunem întâi de toate că aceste științe sunt lipsite de obiect. Dacă orice cercetare implică un obiect, în sensul unei teme, absența obiectului imprimă cercetării un stil foarte aparte care este tocmai acela pe care îl prezintă științele umane astăzi: ele se fragmentează în realitate într-o proliferare de cercetări care nu mai sunt legate de o finalitate unică, cea a unei teme unice, care nu se mai dezvoltă potrivit unei ierarhii dorite de către această temă, ci care sunt autonome, neavând fiecare dintre ele drept fir conducător al demersului său decât rezultatele obținute și posibilitatea de a dobândi altele prin utilizarea de metode împrumutate și puse pur și simplu, din acel moment, la încercare. Vidului tematic care constituie adevărul acestei dezvoltări proliferante i se adaugă astfel, pe planul metodei, aceeași incertitudine și aceeași anarhie.

Pentru același motiv ca și o știință și pentru că se confundă la urma urmei cu aceasta, orice metodă se definește și ea de fapt pornind de la obiectul a cărui elucidare o are în vedere. Felul în care acest obiect îi dictează unei științe modul de tratare potrivit a i se aplica nu este în mod primitiv decât modul ivirii sale. Metode mai elaborate, mai „precise", pe care se cuvine a le numi cel mai adesea metode restrictive, sunt puse în operă atunci când cercetarea se dovedește într-adevăr incapabilă să răspundă în mod adecvat modului în care se înfățișează obiectul. Aici intervine decizia despre care am vorbit, abstracția prin care, renunțând să echivaleze cu deplina concretizare a

obiectului şi mai întâi cu cea a modului său de înfăţişare, o ştiinţă, definindu-se în acest fel, îşi propune ca axiomă metodologică să nu reţină din acest obiect, din „dat", decât ceea ce consideră că are mijloacele să trateze. În cazul ştiinţei galileene, este vorba de formele idealizate ale naturii. Ceea ce le rămâne cel puţin ştiinţelor care se mişcă în interiorul unei asemenea decizii sunt, am spus-o deja, aceste forme şi, corelativ, modalităţile perceperii lor adecvate, adică matematicile însele, care constituie tocmai metoda lor.

Însă ştiinţele umane, care nu mai au nici un obiect propriu, nu mai au de asemenea nimic după care să poată să se ghideze, nimic care să le dicteze modul de abordare de neocolit a unei realităţi care, tocmai, nu mai există, din punctul lor de vedere cel puţin. Din acest moment nedeterminarea metodologică corespunzând carenţei referenţiale a acestor ştiinţe, sau, mai bine spus, vidului lor ontologic, are drept consecinţă importarea metodelor care definesc ştiinţele naturii. Şi aceasta în mod aproape inevitabil, dacă este adevărat că, ignorând subiectivitatea care sălăşluieşte în om şi îi defineşte umanitatea, aceste ştiinţe n-au a se întreba care ar fi modul de tratare potrivit pentru o realitate aşa cum este viaţa.

Deoarece o metodă trebuie să se definească plecând de la obiectul căruia i se aplică, legitimarea sa se întemeiază pe faptul că realitatea, fie că este vorba de cea a naturii sau de cea a omului, nu este în ultimă instanţă separabilă de modul său de abordare, nefiind nimic altceva, în esenţa sa originară, decât acesta. Astfel intuiţia conduce în mod necesar orice raportare

la natură, chiar dacă în această intuiție se face abstracție de conținuturile sensibilității pentru a nu se reține decât formele sale pure. Astfel, raportarea omului ar trebui condusă în mod analog în ceea ce privește materia din care omul a apărut inițial în fenomenalitate și ni se înfățișează nouă, adică lui însuși, prin esența subiectivității absolute ca viață. Însă când aceasta din urmă a fost scoasă din joc, iar modul de acces originar la om nu mai este indicat sau prefigurat nicăieri, științele umane, desprinse de înrădăcinarea lor în ființă, eliberate de orice metodă, nu mai au de fapt altceva de făcut decât să caute una în altă parte. Toate acelea ale științelor naturii li se oferă dintr-odată, și altele nu mai există. Iată de ce științele umane procedează asemenea științelor naturii și imită felurile de a face ale acestora.

Și în același timp obiectele acestora. Căci dacă realitatea încetează a fi cea care dictează modul său de abordare și îl definește, trebuie inversată relația lor, trebuie ca obiectele să fie definite de către metode, trebuie create obiecte noi ca puncte de aplicare potențială a tuturor acestor metode împrumutate. Astfel, obiectul „opinie publică" este creat prin fabricarea de sondaje, adică prin aplicarea unei grile matematice și statistice la ceea ce nu se dezvăluie decât în ea: sus-numita „opinie", nu sub o formă generală și imprecisă, ci, dimpotrivă, ca un eșantion de gândiri a căror înțelegere este delimitată de către conținutul „întrebărilor-răspunsurilor" și a căror extindere face obiectul unui decont riguros – gândiri, firește, care n-au existat niciodată în nici un cuget, ci doar în interiorul acestei grile și a căror estimare,

oricât de detaliată ar fi, nu are, din acest motiv, nici o importanţă, dacă o excludem pe aceea de a constitui „obiectul" unei ştiinţe noi, politologia.

Până unde poate merge astăzi carenţa referenţială, indigenţa ontologică a ştiinţelor umane? Oricât de nesemnificativ, de arbitar delimitat, de „abstract" ar fi obiectul supus tratării matematice, nu trebuie oare ca el, dacă ştiinţa al cărei obiect îl constituie trebuie să păstreze un raport oarecare cu omul şi umanitatea sa, să poarte în sine măcar urma sau umbra vieţii? Categoriile transcendentale care îi aparţin acesteia şi îşi extrag din ea plenitudinea conţinutului lor nu sunt oare prezente şi active pretutindeni unde, îndărătul celui mai obiectiv dintre toate fenomenele, se ascunde ceva asemănător omului, unui comportament uman, unei semnificaţii umane? În acest caz, nu a sosit oare clipa să reflectăm şi mai adânc asupra termenului „obiectiv" sau „obiectivitate", care, dacă desemnează în mod primitiv fiinţarea naturală şi în acelaşi timp condiţia sa, sfârşeşte prin a include în el orice alt lucru, viaţa, tocmai, şi auto-afectarea sa?

Faptul că aceasta se înfăptuieşte independent de ek-stază şi înainte de ea şi că nu este niciodată constituită de ea nu împiedică reprezentarea sa posibilă într-o lume, în aşa fel încât, s-a spus, această reprezentare nu este decât o simplă reprezentare, ea nu ne dă acces la fiinţa reală şi vie a vieţii (singura care delimitează un astfel de acces ca acces la sine şi ca Sine), ci doar la ceva care trece drept aceasta, care o semnifică, care o „reprezintă" – aşa cum fotografia lui Pierre îl reprezintă pe Pierre atunci când el nu se află

acolo. În ce constă această reprezentare a vieții? Ea este o obiectivare, auto-obiectivarea vieții, nu în sensul unei obiectivări reale, ca și cum viața însăși ar fi cea care intră în obiectivitate și se aduce astfel în fața ei înseși, dându-se sieși în această obiectivitate și prin ea. Mai curând ireală, auto-obiectivarea vieții este astfel în sensul că ceea ce este așezat și adus în față nu este niciodată viața însăși, care se afectează numai în sine, ci reprezentarea sa goală, o semnificație, semnificația de a fi viața sau de a fi viață. Reprezentarea fenomenologică într-un corelat intențional a ceea ce este viu și conține astfel în sine esența vieții nu este decât surprinderea unei esențe ideale, surprinderea esenței transcendente a vieții, care nu se identifică nicidecum cu esența sa în mod originar vie, mai precis cu actualitatea fenomenologică a auto-afectării sale, ci doar o presupune. Orice semnificație care vizează viața sau se referă la ea într-un fel oarecare se constituie printr-un împrumut, este o poliță asupra vieții transcendentale și o implică cu titlu de presupoziție. Un astfel de „împrumut" nu este altceva decât auto-obiectivarea vieții sub forma unei semnificații ireale.

Oricât de ireală ar fi reprezentarea vieții, ea umple totuși totalitatea lumii reprezentării și o determină de jos până sus. Deja, în această lume, faptul de a fi natural nu este separabil de semnificația „viață". În apartenența sa la Natură, el nu este niciodată decât în calitate de sensibil sau corpropriat. Însă calitatea sensibilă este prima obiectivare a vieții ca obiectivare ireală a sa: astfel orice proprietate sensibilă și în același fel afectivă sau axiologică a

lucrurilor nu este decât proiecţia extatică a ceea ce, în chiar sânul acestei proiecţii şi în ciuda sa, îşi păstrează sălaşul său ontologic propriu, rămânând acolo unde rămâne în posibilitatea sa principială orice senzaţie, orice afectare şi orice valoare.

Însă lumea este înainte de toate lumea oamenilor, obiectul aflat în această lume nu este întâi de toate faptul de a fi natural, este obiectul uman, adică ansamblul fenomenelor lingvistice, psihologice, sociale, politice etc., care nu doar află principiul constituirii lor într-o subiectivitate transcendentală, care nu doar modelează categoriile lor după tiparul categoriilor acestei subiectivităţi, ci care împrumută de asemenea nucleele concrete ale acestora, nefiind nimic altceva, în elementele lor deopotrivă materiale şi formale, decât obiectivarea sa, o obiectivare a vieţii care are totul de la ea şi care îi datorează totul. Or, aceste fenomene sunt cele care formează obiectul ştiinţelor umane, conferindu-le de la bun început o referinţă principială şi fondatoare a acelui ceva de care, conformându-se proiectului galilean, ele pretind a face abstracţie.

Să luăm de pildă istoria. Aceasta se derulează în natură, însă în Natura originară, într-o natură esenţialmente sensibilă, corpropriată şi determinată axiologic – natura zilelor şi a nopţilor, a umidităţii şi a secetei, a frigului şi a căldurii, a semănăturilor şi a secerişurilor, a turmelor, a lemnului pădurilor etc. Obiectul istoriei este omul în relaţia sa cu această natură non-galileană – în relaţia sa istorică. Istoricitatea acestei relaţii, adică în ultimă instanţă temporalitatea lumii înseşi, temporalitatea în care

aceasta survine ca lume şi se modifică, aceasta este categoria transcendentală fără de care nici o realitate istorică şi prin urmare nici o istorie nu sunt posibile. În această istoricitate şi prin ea, pe fondul din ei al ek-stazei timpului, oamenii se raportează la lumea lor, se proiectează către sarcinile şi scopurile care le sunt proprii.

Totuşi, conţinutul acestora, substanţa activităţii sociale nu se mărgineşte nicidecum la forma acestei relaţii ek-statice cu lumea şi nu se explică defel prin ea, ci doar pornind de la viaţă. În aceasta, în subiectivitatea necesităţilor sale se înrădăcinează activitatea prin care viaţa acţionează spre a le satisface, fără ca acest demers să fie lăsat la libera sa alegere – după cum ea nu a ales ea însăşi să trăiască şi să-şi asume sarcinile vieţii. Legile istoriei nu sunt prin urmare nimic altceva decât legile vieţii, însăşi temporalitatea sa nu se epuizează în cea a lumii – înţelegem prin aceasta exteriorizarea originară a exteriorităţii în care survine de fiecare dată o lume –, ci consistă în ultimă instanţă în temporalitatea imanentă a vieţii, în convertirea, în ea şi făcută posibilă de către ea, a dorinţei în satisfacerea sa, a suferinţei în bucurie. Istoria ca ştiinţă, fie că aceasta o ştie sau nu, susţine o relaţie esenţială cu acest Fond ontologic al istoricităţii originare, Fond pe care ea îşi delimitează fenomenele sale, de la care îşi împrumută legile sale, însă întâi de toate sensul său, sensul şi motivaţia secretă a întregii sale munci. Căci ceea ce caută, ceea ce vrea viaţa în istoria înţeleasă ca o disciplină fundamentală a culturii este, dincolo de îndepărtarea de lume şi de timp, să se alăture ei înseşi,

să citească în istoria celor sosiți înaintea ei propria sa esență, propria sa istorie așadar ca dorită și dictată de această esență.

Obiectivismul proiectului galilean nu este prin urmare, atunci când devine cel al științelor umane, decât o iluzie. Aceasta se construiește și se deconstruiește după cum urmează. Oricare ar fi natura fenomenelor pe care le studiază și modul în care o fac, științele umane întreține o relație de neocolit cu acel ceva prin care oamenii sunt oameni, cu corporeitatea, cu istoricitatea, cu socialitatea, cu psihismul, cu limbajul perceput drept cuvânt primitiv, drept capacitate de a vorbi – cu tot atâtea categorii transcendentale care își găsesc definirea în esența vieții, care sunt propriile sale categorii, modalitățile fundamentale potrivit cărora ea se înfăptuiește ca experiență a lumii în sine. Cum poate un asemenea Fond – adică Abisul unei subiectivități radicale – să fie un fundament pentru tratarea obiectivă a fenomenelor umane și mai întâi pentru propria lor obiectivitate, în ce fel ceea ce se sustrage din principiu luminii ek-stazei poate, dimpotrivă, să intre în ea și să se pro-pună acolo în calitate de obiect?

Prin opera acestui proces de obiectivare care este auto-obiectivarea vieții și ca efect intemporal al acestuia. Pe de o parte, viața transcendentală însăși se obiectivează, furnizându-i oricărui fenomen „uman" nucleul său concret și mai întâi omul însuși, individul empiric. O asemenea obiectivare nu este poate posibil de conceput fără o determinare naturală care îi servește drept punct de sprijin, corpul natural, însă ea nu se explică nicidecum prin aceasta și nu se reduce la

ea. Nu numai că obiectivarea este un proces subiectiv, subiectivitatea însăşi în structura sa ek-statică, ci ceea ce survine astfel în Exterioritatea Ek-stazei, conţinutul „uman" al fenomenului uman, este, sub forma unei simple reprezentări şi astfel a dublului său ireal, această viaţă transcendentală însăşi.

Independent de această obiectivare şi redus la un element natural, la un fapt de a fi, lipsit de capacitatea subiectivă de a simţi şi încerca, un atare conţinut nu este decât un termen abstract; nu este nimic care să semene cu un corp uman, mai precis cu ceea ce poartă în sine în mod principial puterea de a simţi lumea şi de a se raporta la ea, cea, mai cu seamă, de a se simţi şi a se încerca pe sine. Căci ochiul, de pildă, nu vede, ci numai sufletul; mâna în calitate de determinare naturală şi propriu-zis „obiectivă" nu simte şi nu atinge nimic, după cum nici urechea nu aude. Dacă, în calitate de parte a corpului obiectiv, mâna se îndreaptă spre un solid pentru a-l atinge şi a-l pipăi, dacă ochiul vede şi urechea aude, nu este decât în măsura în care, propunându-se de fiecare dată ca obiectivare a puterilor transcendentale de a se mişca şi de a simţi, de a vedea, de a auzi şi de a atinge, care definesc fiinţa subiectivă a Corpului originar care suntem, ele poartă în ele, în prezenţa corpului natural şi făcând din el un corp uman, ca tot atâtea semnificaţii goale, reprezentările ireale ale fiecăreia dintre aceste puteri ale căror replici sunt de fiecare dată în obiectivitate.

Corpul obiectiv, individul empiric sunt astfel produsul unei duble obiectivări, cea a corpului subiectiv ca ansamblu al puterilor noastre de a simţi,

adică de a fi în mod transcendental într-o lume, cea a Arhi-Corpului mai întâi, adică posibilitatea prealabilă a acestui corp subiectiv de a fi în sine, ajungerea în sine a fiecăreia dintre puterile prin care el ajunge în lume, faptul de a se simți pe sine și faptul de a se încerca pe sine ale vieții absolute. Faptul uman, faptul istoric cel mai simplu nu este inteligibil și nici măcar posibil dacă nu privește un individ empiric, dacă nu este el însuși produsul acestei duble obiectivări care face din istorie istoria indivizilor vii, adică aceea a puterilor prin care ei se raportează la o lume potrivit pluralității multiforme a proiectelor lor, însă întâi de toate la ei înșiși în devenirea primitivă a foamei, a frigului, a dorinței în care își are originea acțiunea lor. Tocmai în interiorul acestei deveniri primitive se recunoaște și se joacă propria sa esență, adică sporirea, și acesta este motivul pentru care ea este în mod identic devenirea culturii.

În ciuda obiectivismului său, proiectul galilean presupune în mod inevitabil în științele umane această zestre prealabilă a individului empiric și astfel dubla obiectivare despre care tocmai am vorbit. Însă nu se face știință cu aspectul empiric. Obiectivismul proiectului științific implică stabilirea idealităților în care datul se pretează unei tratări matematice, care sfârșește prin a ajunge la un nou dat, non-empiric de data aceasta, ci obiectiv într-un sens radical, în sensul idealității și al omni-temporalității: dat asupra căruia se poate reveni de câte ori se dorește. Pe baza acestor idealități este posibil a întemeia legi, corelații, care prezintă același caracter de obiectivitate absolută. O teorie științifică privitoare la om va fi

ansamblul acestor corelații și acestor reguli, în sensul unei totalități coerente și sistematice.

Dacă vorbim de pildă despre sinucideri, acestea pot fi numărate. Simplei acumulări încă lipsite de inteligibilitate a acestor fapte empirice i se substituie în acest fel ceva diferit, un număr, care devine semnificativ dacă putem să-l punem în raport de dependență cu alte numere și să facem să apară între ele o relație ideală ca și ele. Pentru aceasta vom delimita într-o societate dată grupele de vârstă, categoriile sociale etc., vom face socoteala de fiecare dată în funcție de aceste referințe, ne vom găsi în prezența unor legi, vom avea în mână elementele unei teorii sociologice a suicidului căreia este nimerit să i se adauge un complement istoric, economic, medical. La fel, dacă este vorba de sexualitatea umană, odată definit un anumit număr de comportamente, vom putea să le catalogăm astfel în funcție de vârstă, de sex, de clasă, de tipul de societate, să facem numărătoarea circumstanțelor în care acestea se realizează. Vom putea în cele din urmă să detaliem definirea tipurilor, a categoriilor, a condițiilor, să multiplicăm confirmările, să punem în lumină forme, structuri, pe scurt, să ajungem la rezultate din ce în ce mai elaborate, din ce în ce mai științifice și din ce în ce mai obiective.

Însă la ce bun asemenea „rezultate"? Ne învață ele oare despre sexualitate ceva ce nu știam deja, care să fie diferit de cunoașterea pe care fiecare o poartă în sine în calitate de ființă, dacă este adevărat că la această cunoaștere prealabilă și presupusă se raportează fiecare dintre determinările ideale din care

este făcută ştiinţa? Oare nu această cunoaştere prealabilă, chipurile vagă şi indeterminată (ea nu este astfel decât în ceea ce priveşte proiectul obiectivist al ştiinţei), este mai curând cea pe care se cuvine s-o aprofundăm, şi aceasta într-o analiză filosofică? A înţelege un singur act erotic, independent de faptul de a şti când, cum, de câte ori, în ce condiţii s-a produs acesta, independent de predicatele ideale pe care căutăm a i le atribui, nu ar însemna oare recunoaşterea în el a esenţei sale, relaţia, de pildă, a vieţii transcendentale în mod absolut imanente, în mod absolut subiective, cu dublul său obiectiv incomprehensibil, cu acest corp anume, având caracteristica sa sexuală, având configuraţia sa stranie – incomprehensibilă pentru ea, pentru această viaţă transcendentală (nu pentru ştiinţa care o va explica negreşit într-o bună zi), pentru ea care se angoasează în faţa corpului său, în faţa posibilităţii pe care o suscită acesta în ea şi care, pentru a pune capăt angoasei sale, se lasă în voia jocului determinării obiective, a devenirii sale care, în oroarea fiinţei-naturale, a devenit a sa. Cititorul lucrării *Conceptul de angoasă* a lui Kierkegaard nu ştie oare despre sexualitate ceva mai mult decât cel care a parcurs totalitatea tratatelor ştiinţifice trecute şi viitoare despre acest subiect, cu puzderia lor de statistici, care ştie că atâta la sută dintre tinerii americani au avut un raport homosexual înainte de a ajunge la vârsta cutare sau că „şapte la sută dintre francezi fac dragoste pe casa scării"?

Predicaţia ideală a faptului uman nu înseamnă aşadar decât sărăcirea sa progresivă, care ajunge la nivelul său extrem în tratarea matematică. Deoarece

actul categorial matematic este un act pur formal, iar obiectul său este un obiect oarecare, se poate număra indiferent ce fără ca această procedură să aducă fie şi cel mai neînsemnat element concret acelui ceva căruia îi este aplicată. Faptul de a şti că au avut loc, în cutare perioadă, în cutare loc, în cutare circumstanţă atâtea sinucideri sau atâtea acte sexuale poate oare adăuga un element oricât de mic cunoaşterii noastre despre angoasă sau despre vârtejul în care se învăluie aceste „comportamente"? Nu este evident, dimpotrivă, că orice determinare ideală sau formală are drept efect tocmai respingerea acestei angoase ca şi, la modul general, a tot ceea ce ţine de experienţa concretă a asemenea fenomene şi le defineşte, adică subiectivitatea lor originară şi insurmontabilă? Ba mai mult, nu această respingere este oare cea care o motivează şi, odată cu ea, motivează proiectul galilean însuşi, privit, nu în efectivitatea operaţiei sale şi potrivit tematismului său explicit, ci în taina *intentio* sale, ca fiind ei însuşi o experienţă subiectivă şi o voinţă a vieţii, cea de a se nega ea însăşi?

Din simplul punct de vedere metodologic, respectul pentru fenomen, adică pentru modul donării sale – pentru angoasă, în exemplele noastre – nu impune oare procesului de idealizare în care se constituie orice ştiinţă un stil şi o direcţie definite? Se poate situa punctul de plecare altundeva decât în fenomenul însuşi înţeles astfel, aşa încât abstractizarea se produce pornind de la el, iar caracterele pe care le reţine aceasta sunt caracterele fenomenului, categoriile transcendentale ale vieţii absolute şi esenţa sa – considerate, e-adevărat, potrivit existenţei lor ori-

ginare, aşa cum se trăiesc şi se încearcă ele însele în absoluitatea şi deplinătatea concretizării lor, însă aşa, cel puţin, cum se reprezintă ele sub aspectul unor esenţe ideale? Oricât de ireale şi de abstracte ar fi reprezentările sale (şi astfel esenţele înseşi ca esenţe ideale), ele rămân purtătoarele, în conţinutul lor reprezentativ, proprietăţilor inerente modalităţilor vii ale subiectivităţii absolute şi le exprimă pe acestea. Ca atare, ele nu au nimic de-a face cu determinările pur formale care rezultă din activitatea categorială a numeraţiei, a reunirii, a punerii în ansamblu, a modului de abordare matematică în general, care îşi găseşte aplicarea privilegiată în metodele statistice.

În acestea din urmă se disimulează, îndărătul rigorii aparente a unui sistem de măsură, vidul complet al cunoştinţelor a căror dobândire o permit acestea în măsura în care urzeala matematică aruncată asupra fenomenelor rămâne exterioară faţă de ceea ce sunt acestea în sine, faţă de trăitul imediat al sexualităţii, al crimei, al suicidului, al căror mister subzistă, mai adânc ca oricând. Putem astfel spune că, cu cât ştiinţele umane apelează mai mult la statistici pentru a se conforma modelului galilean, cu atât ştiu mai puţin despre ce vorbesc, neavând până la urmă nici o idee despre asta – cu excepţia acestei foarte vagi şi foarte generale presupuneri pe care o are toată lumea cu privire la sexualitate, crimă sau suicid, care le permite să definească obiectul lor, căruia nu îi adaugă nimic, însă pe care îl repetă în nedesluşirea şi indeterminarea sa cu privire la oricare dintre fenomenele pe care le înregistrează, pe care încearcă să le includă în reţeaua unei nomenclaturi ideale.

În constituirea oricărei ştiinţe de acest fel se desfăşoară aşadar un dublu proces, ale cărui implicaţii este nimerit să le recunoaştem. În primul dintre acestea, care marchează trecerea la reprezentare, trăsătura ontologică decisivă a vieţii, încercarea de sine în toate punctele fiinţei sale a acesteia, s-a pierdut deja, făcând loc distanţării unde se ridică o lume. Aderării masive a fiinţei la sine în imanenţa radicală a subiectivităţii sale absolute şi la determinările ontologice care afectează din principiu această existenţă percepută în adecvarea perfectă la sine a patosului său – „întâmplarea, spune Kafka, ca pământul pe care stai să nu poată fi mai mare decât cele două picioare care îl acoperă" – i se substituie un cu totul alt lucru: distanţa şi faptul de a fi la distanţă în finitudinea Dimensionalului extatic în care se arată acesta, nedezvăluind niciodată decât o faţetă a fiinţei sale, care face trimitere la o alta potrivit unui joc de înfăţişări disjuncte pe care privirea conştiinţei caută să le surprindă, călăuzindu-se după ele, exilată de ele către orizonturi care se ridică în mod indefinit în faţa sa.

Când vidul exteriorităţii înlocuieşte deplinătatea în care viaţa se esenţializează în sine aşa cum este ea, iată momentul în care ia naştere proiectul cunoaşterii, cu opţiunile şi deciziile sale inevitabile: acesta este cel de-al doilea proces inerent constituirii oricărei ştiinţe şi care se propune reflecţiei noastre. Căci, pe această plajă finită a fenomenului transcendent, problema care se pune este tocmai aceea de a desemna ceea ce trebuie reţinut din el cu titlul de caracter esenţial ce defineşte obiectul cercetării, tema acestei ştiinţe. Numai atunci când aceste caractere vor

fi fost circumscrise şi aşezate în relaţie de unitate ne putem apuca să reperăm legile sau formele dispunerii lor, înainte de a le supune tratării matematice despre care se crede că este proprie oricărei ştiinţe. În cazul obiectului ştiinţelor umane, obiectivarea vieţii transcendentale sub forma unei semnificaţii ideale ataşate fenomenului şi făcând din el un fenomen uman este, după cum s-a arătat, constitutivă acestui obiect, precum şi particularităţilor reţinute din acesta, fie şi numai în mod implicit – caracteristicile temporalităţii, sensibilităţii, valorizării, afectivităţii, intersubiectivităţii etc. *Aceste caractere sunt legate înaintea obiectivării, în viaţa transcendentală însăşi, potrivit unor reguli fundamentale şi unei ierarhii ce aparţin propriei esenţe a acestei vieţi şi o definesc.* Le regăsim apoi în obiectivare sub formă de proprietăţi empirice ale căror legături esenţiale nu mai sunt aparente, astfel încât ştiinţele pozitive le tematizează la întâmplare, pentru motive care nu-şi mai au sălaşul în esenţă şi nu se mai confundă cu ea. Alte preocupări, alte finalităţi, de pildă capacitatea lor de a se supune unei tratări cantitative sau logice, de a se preta unui tip de analiză sau unor categorii aflate deja în uz în alte discipline, vor dicta acestor ştiinţe comportamentele şi opţiunile lor.

Se conturează aici o dublă contingenţă, care îşi află originea în acest dublu proces. Obiectivării vieţii îi revine în general să facă să se ivească întrebarea de ce: de ce această viaţă, de ce aceste moduri de înfăptuire, aceste determinări corporale, sexuale, de ce aceste finalităţi sau aceste funcţii? Trebuie să vedem că asemenea întrebări nu pot fi nici

măcar concepute atâta vreme cât viața rămâne în sine, acolo unde încercându-se pe sine și coincizând cu sine ea este pe de-a-ntregul ceea ce este sau ceea ce face și nu-și pune niciodată întrebări despre sine, neavând această posibilitate, neproiectând dincolo de sine un orizont de înțelegere pornind de la care ea să revină asupră-și pentru ca, percepându-se în el, să se întrebe de fapt: Ce este aceasta? De ce aceste caractere stranii? și, mai cu seamă, de ce cel mai straniu dintre toate, faptul de a se încerca pe sine al vieții?

Obiectivarea este cea care creează posibilitatea de a-și pune întrebări despre sine. În distanțarea în care se înscrie se precipită laolaltă conștiința, cunoașterea, știința, mulțimea problemelor legate de condiția însăși a conștiinței, pe care, din acest motiv, nu are niciodată mijlocul de a le rezolva cu-adevărat. Astfel, întrebării de ce, la care nu există răspuns (ea este ca atare imposibilitatea răspunsului, care consistă în viața subiectivă doar, în iubire etc.), îi este preferată una mai modestă, și anume cum – sus-pomenitul cum nefiind de altfel niciodată acel cum esențial al donării, revelația originară care ar conduce din nou la viața însăși, ci acel cum superficial după care se derulează un proces obiectiv, nici măcar cauza sa reală sau presupusă, ci toate elementele sale exterioare și nefondate ca și el, legate de el potrivit unor corelații care trebuie cel mult constatate – cum deschis în și de către întrebarea de ce, chiar dacă, condamnându-se în realitate pe el însuși, el pretinde a o înlocui. Incertitudinea tuturor cercetărilor care poartă în ele meteahna indelebilă a exteriorității ține de faptul că, aruncându-se în aceasta, ele s-au lipsit *a priori* de

certitudinea în sine a vieţii care singură putea să le confere un sens, o direcţie, un „obiect" şi, în acest fel, ineluctabilitatea unui fundament absolut.

În raportarea la faptul uman considerat ca un fenomen transcendent se ridică o a doua contingenţă, cea, aşa cum am văzut, a definirii caracterelor, a semnificaţiei lor, a metodologiilor. Metoda matematică având proprietatea de a se aplica la un obiect oarecare, nu ea este cea care desemnează obiectul său. Totuşi acesta nu se desemnează singur, nu se aduce el însuşi în el însuşi, în persuasiunea omni-revelării sale lui însuşi, aşa cum o face o frică, o senzaţie, o dorinţă – asemenea vieţii: este numai umbra acesteia, umbra vieţii transcendentale absolute care pluteşte în fenomenul empiric şi contingenţa cunoaşterii, a oricărei cunoaşteri obiective privind viaţa, cea a deciziei prin care se alege ce anume va fi făcut să corespundă acestei umbre în fenomenul considerat obiectiv, ce anume va fi considerat în acesta ca echivalând cu aceasta, ca semnificant al său, ca reprezentativ a ceea ce este ea într-adevăr. Se pune problema de a construi sistemul echivalenţelor ideale ale vieţii, de vreme ce empiricul, primul dublu al acesteia, nu intră în sfera scientificităţii decât odată cu epoché-ul sensibilului şi cu instituirea idealităţilor care permit doar ele o cunoaştere adecvată a acestuia. Contingenţa de care vorbim este în ultimă instanţă cea a mănunchiului parametrilor prin care se încearcă a se conferi datelor fenomenului uman o expresie cât mai obiectivă şi mai ştiinţifică posibil, o expresie matematică.

Construcția și deconstrucția iluziei obiectiviste a proiectului galilean aplicat omului ne permite să surprindem în geneza lor interioară ce sunt „științele umane"; ele sunt construcția și deconstrucția acestor științe. Deconstrucția ne face să vedem construcția – însă pentru a-i contesta legitimitatea, și aceasta la fiecare dintre fazele sale, în cazul în care este adevărat că această construcție nu-și are punctul de pornire în fenomenul originar, ci într-o reprezentare ireală a vieții, în cazul în care caracterele subiective reținute în mod involuntar (deznădejdea unei sinucideri, angoasa corporeității, teama de moarte) nu mai sunt percepute potrivit ordinii esențiale a fondării lor transcendentale și nici tematizate pentru ele însele, în cazul în care cunoașterea lor este redusă la o numărătoare exterioară și la punerea în evidență a unor relații ele însele exterioare, în cazul în care alegerea parametrilor care vor să le etaleze pe acestea este arbitrară.

Deconstrucția acestor științe este prin urmare critica lor, ea arată cum în ele câștigul obiectivității este iluzoriu în măsura în care operația continuată a obiectivării, a reprezentării, a abstracțiunii, a ideației, a numerației nu permite o abordare a Esențialului, ci determină, dimpotrivă, îndepărtarea sa progresivă și în cele din urmă pierderea sa – cum, în ciuda acestei acumulări de cunoștințe pozitive de care se prevalează epoca noastră, omul n-a știut de fapt niciodată mai puțin ce este. Atunci, nu este oare nimerit, în fața vidului acestei abstracțiuni crescânde, să se revină la alte moduri de cunoaștere în care viața se dă ei înseși în propria sa realitate, la drept vorbind nu așa cum

este, ci aşa cum devine, adică în sporirea de sine a acestei autodonări şi astfel în dezvoltarea şi exaltarea tuturor puterilor sale? Astfel de moduri în care se înfăptuieşte singura cunoştinţă posibilă a vieţii în calitate de experimentare a sa de către ea însăşi, în calitate de praxis, nu sunt nimic altceva decât modurile tradiţionale ale culturii, adică arta, etica şi religia.

Sau, dacă proiectul în sine aberant al unei cunoaşterii obiective a vieţii nu poate fi totuşi îndepărtat în totalitate, nu se întâmplă oare aceasta din unicul motiv că el este indispensabil vieţii şi găseşte astfel în ea o ultimă justificare? Aceasta poate fi formulată rapid după cum urmează: deoarece, în auto-afectarea sa, viaţa nu „este" decât ca ipseitate şi astfel ca Individ transcendental, deoarece această Parusie a Fiinţei se repetă indefinit, atunci fiecare dintre aceste vieţi (dintre aceste subiectivităţi absolute) se află în relaţie de exterioritate radicală cu toate celelalte, exterioritate a cărei formă fenomenală este lumea. În aceasta din urmă fiecare viaţă se raportează la celelalte şi la sine, la natură, în sfârşit, în calitate de alta în această lume. Pornind de la obiectivarea empirică a fiecărei vieţi şi graţie proceselor de abstractizare şi de idealizare despre care am vorbit, ştiinţele umane se construiesc paralel cu ştiinţele naturii. Relaţia obiectivă cu celelalte şi cu natura nu este totuşi decât reprezentarea a ceea ce în calitate de Dorinţă şi Necesitate îşi găseşte sălaşul originar şi raţiunea în viaţa însăşi. Pornind de la aceasta se explică în cele din urmă atât reprezentarea sa, cât şi ceea ce este reprezentat de către ea. Iată de ce ştiinţele umane conservă, în ciuda obiectivităţii lor

sau, mai curând, prin ea, în chiar interiorul proiectului galilean şi al ocultării pe care o produce acesta, o relaţie esenţială şi ineluctabilă cu viaţa.

Să luăm cu titlu de exemplu una dintre aceste ştiinţe, pe aceea care, mai mult decât celelalte, se înrădăcinează în mod manifest în viaţă, şi aceasta cu forţa unei necesităţi vitale. Ceea ce caracterizează de fapt economia politică este faptul că, lăsând să transpară în ea originea adevărată a ştiinţei, ea prezintă în realitate două faze cu totul distincte. Cea dintâi, la fel de străveche ca şi umanitatea şi consubstanţială istoriei sale, rezultă din faptul că, de vreme ce fiecare viaţă produce, în praxisul său unit cu cel al celorlalte şi astfel în calitate de co-praxis, bunurile necesare subzistenţei sale, distribuirea acestora între diverşii producători presupune aprecierea a ceea ce revine fiecăruia, aşadar o măsură a valorii acestor bunuri, care reprezintă cantitatea de muncă necesară producerii lor. Însă munca este o modalitate a vieţii, cea pe care o îmbracă aceasta atunci când dorinţa suferindă se transformă în strădania de a se satisface, este punerea în operă a Corproprierii originare a naturii. Numai că munca vie a acestui corp care trăieşte şi se apropriază nu este susceptibilă a fi o măsură, nefiind nimic altceva decât încercarea mută de sine a acestuia în patosul suferirii sale – o modalitate a auto-afectării în care nimic nu se pro-pune vreodată ca obiect posibil al unei măsuri, în care, de asemenea, nici o privire nu se strecoară pentru a lua sau a da această măsură.

Munca ce determină valoarea bunurilor şi permite schimbul lor va fi reprezentarea acestei munci

vii – reprezentarea a ceea ce, ca actualizare fenomenologică a Corproprierii originare şi ca prezent viu al acesteia, rămâne în sine, în subiectivitatea sa invizibilă. Reprezentarea muncii vii nu produce aşadar decât o semnificaţie ireală şi vidă, semnificaţia „muncă", „muncă ce a produs cutare obiect". Această reprezentare este munca obiectivă care, în calitate de reprezentare a muncii vii reale care a produs în mod real obiectul, măsoară valoarea acestuia.

Pentru a face posibile schimbul şi distribuirea, o astfel de valoare trebuie să fie determinată, şi, prin urmare, munca obiectivă, care o măsoară, trebuie să fie şi ea determinată. Determinarea muncii obiective este dublă: calitativă şi cantitativă. Ea este determinată din punct de vedere calitativ ca uşoară sau grea, presupunând o ucenicie sau nu, „calificată" sau nu. Această determinare calitativă a muncii obiective nu este decât reprezentarea caracteristicilor reale ale muncii vii, reprezentare aproximativă şi supusă hazardului, convenţională, contingentă, ca să spunem tot, în măsura în care ea survolează prăpastia care separă realitatea de irealitate şi în care, pe de altă parte, ea face să corespundă o calitate generală – „greu", „calificat" – acelui ceva care este conţinut în singularitatea absolută a diferenţei sale absolute. De pildă, o activitate dureroasă sau insuportabilă pentru un individ puţin dotat va fi trăită dimpotrivă de altul ca expansiune fericită a puterilor sau a capacităţilor sale proprii. O asemenea delimitare calitativă şi generală a muncii obiective nu corespunde de altfel nici unei munci reale particulare, ci este o caracte-

rizare medie valabilă pentru un individ mediu, care nu există nici el.

Determinarea valorii unui produs, dacă ea trebuie să facă posibil schimbul acestuia, nu poate fi decât cantitativă, căci doar dacă o asemenea valoare este măsurabilă în mod riguros ea este susceptibilă a fi schimbată contra oricărei valori identice. Determinării calitative a muncii obiective în funcție de gradele sale de calificare trebuie prin urmare să i se suprapună determinarea sa cantitativă, care, în ciuda formulării sale matematice, este la fel de aproximativă, de supusă hazardului, de convențională și de contingentă ca și determinarea calitativă. De fapt, nu munca vie și reală este cea pe care o măsurăm, a cărei expresie ideală riguroasă o producem; este vorba doar despre dublul său reprezentativ ireal, adică munca obiectivă. Nici măcar aceasta, la drept vorbind, ci timpul cât durează ea. Nu timpul real al duratei reale a muncii reale, durată care se identifică cu ea, ci, și în acest caz, o reprezentare a acestui timp real, adică timpul obiectiv al universului, timpul lumii și al orologiilor – așa cum nici munca obiectivă nu era decât reprezentarea muncii reale în aceeași lume. Însă măsura timpului obiectiv care se scurge între ora 8 și prânz, între ora 14 și ora 18 și care se scrie „opt ore" – măsură matematică ideală, obiectivă și care va fi adevărată pentru totdeauna –, această măsură anume nu măsoară nimic, nu surprinde nimic din munca efectivă, din munca vie a celor care muncesc: ei au stat opt ore la uzină, la birou, însă ce au făcut acolo? Asta, vom spune, zidul acesta, corectarea acestor lucrări etc. *Asta, totuși, nu este munca, ci rezultatul său obiectiv,*

asta, potrivit intuiției geniale a lui Marx, *nu conferă o valoare, ci capătă una*, și o primește de pe urma muncii vii. Sau, mai curând, deoarece aceasta din urmă se cufundă în noaptea subiectivității sale absolute, principiul acestei valori va fi ceea ce i-a fost pur și simplu substituit, adică măsura obiectivă a timpului obiectiv al muncii obiective. Această măsură matematică determină toate entitățile ideale ale economiei politice – valoare, bani, capital, profit, interes industrial, comercial, financiar, cu ratele lor respective – în așa fel încât ele se situează toate pe același plan, au toate în acest fel același statut, cel, tocmai, al idealității, al irealității, în diferența sa funciară față de viață.

Ansamblul acestor determinări constituie obiectul economiei politice în cea de-a doua fază a dezvoltării sale, când ea nu se mai confundă cu comportamentul practic al oamenilor care fac în mod spontan schimb de produse potrivit unei estimări aproximative, când ea a devenit o știință. În calitate de știință, economia politică este sistemul teoretic al echivalenților obiectivi ideali care au luat locul vieții, nicidecum pentru a o cunoaște – tocmai această cunoaștere este iluzorie –, ci pentru că, și asta încă din stadiile cele mai primitive ale activității sale, viața avea nevoie de aceste repere pentru a se putea înfăptui și mai cu seamă pentru a putea subzista – în cazul de față pentru a schimba bunurile pe care le produce în vederea supraviețuirii sale.

Odată cu economia politică adevărul științei galileene aplicate omului, adevărul „științelor umane" în general ne izbește drept în față: pe de o parte,

această știință nu se clădește decât printr-o serie de abstractizări pornind de la viață, în procesul care îi substituie acesteia echivalenții obiectivi ideali cuantificabili și matematizabili, în așa fel încât aceștia din urmă care constituie obiectele științei (munca drept muncă „abstractă", „socială", mai precis drept durată obiectivă a acestei munci obiective, valoarea drept reprezentant al acestei munci abstracte și, astfel, drept reprezentare a reprezentării muncii reale) nu au sens decât în interiorul unei referiri principiale la viață. Pe de o parte, ei prezintă referitor la aceasta duplicarea teoretică menită să facă posibilă, sub aparența unei cunoștințe obiective, o măsură de altminteri iluzorie a acesteia. Pe de altă parte, ei purced în mod ontologic din ea, dacă este adevărat că valoarea unui obiect reprezintă în el procesul producerii sale reale de către munca reală și nu este posibilă decât ca atare.

Există prin urmare două critici ale economiei politice. Cea dintâi, încă naivă, se situează pe chiar planul acestei științe și constă în a redresa unele dintre conceptele sale, de pildă cel de „capital circulant", în beneficiul altora mai semnificative, sau se străduiește să introducă noi parametri cu scopul de a obține ceea ce îi pare a fi o abordare mai precisă a fenomenelor studiate. În spiritul său nici măcar nu se conturează ideea că această abordare ideală nu privește decât reprezentații obiectivi ai vieții și niciodată pe aceasta din urmă. Singura capabilă a înțelege că a-i substitui vieții reprezentanți care se dau drept echivalenți ai săi este actul proto-fondator al economiei politice, ca și al oricărei științe umane în general, este doar privirea transcendentală care înfăptuiește distrugerea acestor

ştiinţe pentru a exhiba posibilitatea fondatoare, adică geneza lor. Aceasta din urmă nu este doar teoretică, ea nu se mărgineşte doar la a arăta cum se construieşte sistemul entităţilor economice – muncă, valoare etc. – care se prezintă ca echivalând cu viaţa şi care, pe de altă parte, se pretează în obiectivitate la o determinare matematică ideală. Motivul pentru care are loc o astfel de substituire, construcţia fantastică a acestui dublu ireal în care viaţa nu se „reprezintă" decât pierzându-se ne este sugerat tainic de geneza transcendentală a economiei politice: deoarece în Corpropriaţia originară a naturii ce se actualizează într-un praxis colectiv *fiecare viaţă are nevoie*, pentru a pune stăpânire pe ceea ce îi revine din produsul global, să evalueze partea sa de muncă din munca tuturor şi, astfel, să o măsoare.

Când se înfăptuieşte în ştiinţele umane cărora le-a dat naştere, proiectul galilean este aşadar ambiguu, subordonându-se unor motivaţii cu totul diferite. Uneori este vorba de a îndepărta viaţa, de a elimina tot ce este „subiectiv" şi nu este resimţit decât ca un corp străin ştiinţei pe cale de constituire, ca reminiscenţă a unei alte epoci, epoca metafizică. Mai mult decât în ştiinţele naturii, demersul galilean se lasă recunoscut aici ca autonegare a vieţii purtătoare în sine a deznădejdii vremurilor noastre. Alteori, dimpotrivă, îndepărtarea metodologică a vieţii împreună cu construirea entităţilor de înlocuire ale economiei nu este decât un mijloc lăturalnic prin care această viaţă caută a-şi atinge scopurile imediate şi a supravieţui.

Există prin urmare două moduri de interpretare a economiei politice. Cel dintâi o integrează în

mişcarea generală a ştiinţelor către propria lor scientificitate, către domnia deplină a obiectivităţii sub forma unei idealizări şi a unei matematizări crescânde. „Critica economiei politice" este în acest caz cea a tot ceea ce păstrează în ea o legătură oarecare cu omul, cu viaţa, cu indivizii – tot ceea ce nu este reductibil la obiectiv, la forme obiective, la „concepte ştiinţifice" precum „forţe productive", „raporturi de producţie" etc. Această interpretare este cea a marxismului tradiţional, care îşi propune o ţintă scientistă şi pozitivistă şi al cărui punct terminus se află în structuralism. Cel de-al doilea, „critica economiei politice" în sensul lui Marx, nu mai este această adeziune naivă la construcţia ştiinţifică, ci tocmai deconstrucţia sa, perceperea economiei în ansamblul său ca simplă echivalare a vieţii, ca ersatz, şi aceasta deoarece fiecare entitate economică nu are semnificaţie decât în referirea sa la viaţă, deoarece, mai cu seamă, ea purcede din aceasta în fiece clipă.

Marxismul este una dintre cele două mari ideologii ale secolului XX. În ciuda schematismului unor teze devenite deopotrivă catehism politic şi doctrină de stat, el poartă în sine şi duce până la ultimele lor consecinţe principalele tare ale proiectului galilean: deprecierea vieţii, a subiectivităţii, a afectivităţii, a individualităţii şi, la modul general, a tuturor determinărilor ontologice care constituie esenţa proprie a acesteia. Realitatea, adevărul nu se găsesc aşadar în viaţă, ci dincolo de ea, într-o lume aflată în urmă, în aceste mari mase transcendente care sunt Istoria, Economia, Societatea şi în diversele moduri de structurare pe care le îmbracă acestea succesiv şi care

le conferă de fiecare dată forma lor concretă. Odată cu ipostaza acestor totalităţi obiective care revendică pentru ele titlul de Fiinţă, se înfăptuieşte o răsturnare unică în ordinea lucrurilor: nu pentru că există indivizi vii există o Istorie; aceşti indivizi există, sunt ceea ce sunt în orice caz, fac ceea ce fac şi gândesc ceea ce gândesc pentru că există o Istorie şi în funcţie de ritmul acesteia, de caracterul fiecăreia dintre „epocile" sale. Nu individul viu este cel care produce prin munca sa capitalul şi principala sa trăsătură, plus-valoarea; dimpotrivă, structura regimului capitalist este cea care determină în totalitate acest individ şi munca sa. Capitalismul, tocmai, este o structură, un sistem, el se auto-dezvoltă şi se sporeşte de la sine potrivit iluziei pe care Marx o denunţă neobosit. Nu pentru că există indivizi care trudesc există o clasă de truditori, ci pentru că există o clasă de truditori există indivizi care trudesc etc.

Odată cu viaţa, şi manifestările fundamentale ale culturii sunt atacate de la rădăcină. Religia este pur şi simplu eliminată, estetica este redusă la un fenomen social. Abordarea unei opere de artă, oricare ar fi genul acesteia – literatură, pictură, arhitectură –, nu este prin urmare specific; nu se mai pune problema de a vedea în ea ceea ce, odată cu perceperea unor forme noi, permite sporirea sensibilităţii, ci, de vreme ce caracterul său estetic nu mai este luat în considerare, este vorba de a da seama de apariţia sa pornind de la un anumit număr de date istorice, sociale, economice, lingvistice, însă în orice caz obiective. În ceea ce priveşte etica, situaţia sa este şi mai specială. Un obiectivism pur confiscă moralităţii orice loc care i-ar

putea fi atribuit, deoarece viaţa singură poate fi morală sau imorală. Realizăm aceasta pe deplin, dacă luăm în considerare de pildă o sociologie „ştiinţifică": ea explică pornind de la condiţiile lor sociale crimele, furturile şi violurile, reţinând în aceste fenomene, fie şi numai pentru a le putea deosebi unele de altele, umbra vieţii transcendentale căreia îi aparţin *actul de a ucide, actul de a fura, actul de a viola.* Însă deoarece ea suprimă în acelaşi timp această subiectivitate redusă la umbra sa, ea se fereşte de orice abordare axiologică, ba, mai mult, o elimină în mod infailibil: în măsura în care furtul sau crima se explică din punct de vedere sociologic prin condiţiilor lor obiective, nici hoţul, nici ucigaşul nu sunt responsabili, *ei nu mai există pe planul eticii, ei au încetat şi unul, şi celălalt a fi oameni.*

Firește, marxismul nu exclude în totalitate morala, ci o lasă să supravieţuiască cel puţin sub forma acţiunii politice. Aceasta îşi are propriul drept, însă prezintă o analogie îngrijorătoare cu proiectul galilean de îndată ce vrea să resoarbă în sine interesul etic. Căci dacă doar Istoria, Societatea, auto-mişcarea lor trebuie să fie recunoscute drept existenţe veritabile, pentru individ nu există altă salvare decât să se contopească cu aceste totalităţi care îl domină, să se depăşească în ele pentru a coincide cu ele şi cu destinul lor. Numai că orice viaţă este în esenţă individuală – orice frică, orice dorinţă, orice bucurie, orice iubire. Depăşirea individualităţii nu este acel *Aufhebung* care o conservă şi o transfigurează, este suprimarea sa. Sau, mai curând, cum această suprimare este imposibilă, cum ipseitatea vieţii este

consubstanţială esenţei sale şi o defineşte, autonegarea individului înseamnă autonegarea vieţii înseşi, iar această *intentio* politică în semnificaţia sa radicală se alătură proiectului galilean şi repetă absurditatea acestuia. Autonegarea vieţii nu este cu toate acestea decât voinţa vieţii de a scăpa de sine. Nu este o întâmplare că epoca pe care o trăim marchează deopotrivă triumful ştiinţei şi pe cel al politicii: în spatele respingerii „subiectivului", în căutarea şi revendicarea unei obiectivităţi absolute se ascunde o aceeaşi suferinţă, o aceeaşi nemulţumire tainică a individului, din care purced şi una şi cealaltă, la care fac trimitere amândouă.

Contradicţia proiectului obiectivist, în măsura în care el purcede din subiectivitatea pe care vrea s-o elimine, îşi află expresia cea mai complexă în cea de-a doua mare ideologie care domină secolul XX, freudismul. Ceea ce îl caracterizează pe acesta de fapt este, pe de o parte, afirmaţia hotărâtoare potrivit căreia fondul psihismului eludează obiectivitatea şi este ireductibil la aceasta, adică recunoaşterea cel puţin pe planul faptic a imanenţei radicale a subiectivităţii absolute în eterogenitatea sa ontologică faţă de lumea reprezentării şi faţă de tot ceea ce se pro-pune în în afara unei exterioriţăţi oarecare. Este, pe de altă parte, menţinerea presupoziţiei scientiste care afirmă că nu există decât obiectiv şi determinabil din punct de vedere obiectiv: inconştientul psihic, recunoscut în cele din urmă ca afect, nu este încă decât reprezentantul unor procese bio-energetice, aşadar al unei realităţi naturale. Această ţintă intenţională care rămâne prizoniera reprezentării se reproduce pe planul

terapiei şi o condiţionează atâta vreme cât aceasta se subordonează exclusiv intenţiei conştientizării. O astfel de teleologie controlează gândirea Occidentului şi serveşte drept loc comun psihanalizei, ştiinţei, filosofiei clasice.

Acestei teleologii a luminii i se opune totuşi poziţia unui inconştient originar care nu i se supune niciodată – care este numele vieţii. Or, practica psihanalitică nu conteneşte să confirme primatul ireprezentabilului care determină reprezentarea şi, spre exemplu, conştientizarea. Activitatea curativă subordonează în mod constant progresul cognitiv destinului afectului şi, revelând natura adevărată a oricărei intersubiectivităţi concrete, relaţia dintre analist şi analizant se situează sau mai curând funcţionează ca o înfruntare între nişte forţe scufundate în ele însele şi prada patosului propriu al fiecăreia dintre ele. Prin aceasta psihanaliza se disociază de ştiinţele umane şi se opune reducţiei galileene, mai cu seamă reducţiei sale lingvistice, în măsura în care, în chiar inima nimicirii umanităţii de către cunoaşterea obiectivistă şi de către pretenţiile sale exorbitante, ea afirmă şi menţine, chiar dacă fără s-o ştie, dreptul ineluctabil al vieţii.

Mai grave totuşi decât eliminarea vieţii de către demersul galilean şi de către multiplele ştiinţe în care acesta proliferează şi se dispersează se dovedesc a fi consecinţele acestuia pe planul vieţii înseşi şi pentru aceasta. Prin faptul că este îndepărtată, atât cât se poate, din tematica cunoaşterii obiectiviste precum şi din ansamblul procedurilor şi comportamentelor tehnice pe care le generează aceasta, viaţa nu

încetează să subziste acolo unde se află şi nu conteneşte să se înfăptuiască. Însă, deoarece aceste moduri de înfăptuire nu mai sunt integrate în proiectul general al unei culturi care să le ia pe ele însele drept scopuri, ci sunt mai degrabă lăsate de capul lor, lipsite de orice stimulare şi de orice cunoştinţe, nemaiavând la dispoziţie nici un mare model căruia să dorească să i se conformeze astfel încât să fie replicile vii şi sporite ale acestuia – aceste moduri de realizare regresează către forme elementare şi fruste, mereu mai sărace, mai stereotipe şi mai vulgare, atunci când nu se inversează în voirea monstruoasă a autonegării şi autodistrugerii. A sosit clipa în care practicile barbariei nu mai pot fi trecute sub tăcere.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 6

Practicile barbariei

Numesc practici ale barbariei toate modurile de viaţă în care această viaţă se înfăptuieşte sub o formă grosolană, frustă, rudimentară – incultă, în contrast cu formele elaborate care nu mai sunt numai cele ale artei, ale cunoaşterii raţionale, ale religiei, ci care se regăsesc la toate nivelurile activităţii umane, inclusiv la acela al conduitelor elementare legate de hrană, îmbrăcăminte, habitat, muncă, iubire etc. Se va pune, este adevărat, întrebarea ce înseamnă exact „formă grosolană" sau „incultă" şi în ce fel se diferenţiază aceasta de modalităţile mai nobile şi mai rafinate – şi ce anume înseamnă „nobil" şi „rafinat".

Un progres decisiv în acest domeniu este deja făcut de cel care observă că, în ciuda dificultăţii de a defini teoretic caracteristicile sus-menţionate şi în ciuda impreciziei şi aproximaţiei termenilor care le desemnează, fiecare înţelege totuşi perfect despre ce este vorba, fiecare, spunea Marx, face diferenţa între ochiul grosolan şi ochiul rafinat – ca şi cum o asemenea cunoaştere nu ar fi doar indiferentă faţă de lipsa de precizie a cuvintelor şi conceptelor în care se

încearcă a o exprima, ci le-ar preceda într-un anumit fel, nedatorându-le nimic, nefiind nici explicată, nici elucidată de ele. O astfel de cunoaştere este cea a vieţii, a subiectivităţii care se cunoaşte pe sine independent de orice abordare de un alt ordin: legată de limbaj, conceptuală sau sensibilă. Şi pentru că viaţa se sustrage unei abordări de acest gen, orice ţintă intenţională îndreptată către ea nu găseşte nimic altceva decât concepte neclare şi cuvinte goale. Însă acolo unde nu este nimic de văzut, de înţeles şi de simţit, acolo totuşi se desfăşoară şi creşte viaţa în încercarea absolută a certitudinii sale proprii.

Or, domeniul acestei cunoaşteri primitive şi primordiale este cel al eticii, adică al praxisului. El este constituit din ansamblul modurilor de viaţă ale individului, moduri ce nu trebuie considerate ca fiind modalităţile pe care le îmbracă o viaţă în cursul istoriei sale contingente şi supuse hazardului, ci ca fiind, într-adevăr, moduri, habitusuri subordonate unui tipic, sau, mai bine spus, unui stil. Faptul că aceste modalităţi sunt moduri, iar nu simple accidente ţine de faptul că ele se înrădăcinează în esenţa vieţii, fiind de fiecare dată dorite şi dictate de ea. Această înrădăcinare a modalităţilor în viaţă, ca moduri ale vieţii, este singura care ne poate ajuta să înţelegem în ce constă barbaria vremurilor noastre, precum şi orice barbarie în general. Înainte de a reveni mai pe larg asupra acestui subiect, să observăm că etica nu constituie un domeniu separat. Ea se dovedeşte mai curând a fi, în calitate de ansamblu al modurilor de viaţă, co-extensivă acesteia şi deplinei sale dezvoltări. Se va obiecta că etica nu poate fi redusă la realitate, nici chiar dacă aceasta ar fi înţeleasă ca totalitatea

experienţelor date omului, că moralitatea nu se confundă cu starea moravurilor. Nu trebuie oare, dacă vrem să putem vorbi de morală, ca acţiunii să-i fie stabilite nişte scopuri, această acţiune nemaifiind una oarecare, ci aceea care are în vedere aceste scopuri şi se îndreaptă explicit către ele, într-o voire orientată către valori şi primind de la acestea din urmă valoarea care este nimerit a i se recunoaşte la rândul său, semnificaţia sa propriu-zis morală?

Sunt necesare aici mai multe observaţii. Prima dintre ele este că, dacă etica este definită ca o raportare a acţiunii la scopuri, la norme sau la valori, a fost deja părăsit sălaşul unde se află aceasta, adică viaţa însăşi în care nu există nici scopuri, nici finalităţi, şi aceasta deoarece raportarea la acestea ca relaţie intenţională nu există, tocmai, în ceea ce ignoră în sine orice ek-stază. De altminteri, cum ar putea fi astfel de finalităţi capabile să se impună vieţii, cum ar putea viaţa să le dorească şi să se mişte către ele, dacă ele îi sunt cu-adevărat străine, dacă ele nu sunt în mod tainic ale sale? Cel care concepe etica drept o disciplină normativă şi, astfel, drept o cunoaştere prealabilă acţiunii şi dictându-i acesteia legile sale se va lovi întotdeauna de ironia lui Schopenhauer: „O etică care ar avea pretenţia să modeleze şi să corijeze voinţa [= viaţa] este imposibilă. Doctrinele, într-adevăr, nu acţionează decât asupra cunoaşterii, dar aceasta nu determină niciodată voinţa însăşi, *caracterul fundamental* al lui a vrea"[1].

---

[1] *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, trad. de Emilia Dolcu, Viorel Dumitraşcu şi Gheorghe Puiu, Ed. Moldova, Iaşi, vol. III, p. 37.

În realitate, dacă există finalităţi şi norme ce trebuie dictate vieţii – finalităţi şi norme ce alcătuiesc împreună ceea ce am putea numi o etică teoretică sau normativă –, nu poate fi vorba decât de finalităţi, norme sau valori provenind din viaţa însăşi, cu ajutorul cărora ea încearcă să-şi reprezinte ceea ce doreşte. Totuşi o astfel de reprezentare nu este decât ocazională, marcând o pauză sau o ezitare în acţiune, care se derulează în imediatitatea spontaneităţii sale esenţiale, fără ca în faţa sa să se ridice, prinse în urzeala unei lumi, eventuale obiective. Prin urmare, departe de a determina acţiunea vieţii, finalităţile, normele şi valorile sunt, dimpotrivă, determinate de ea. Această determinare constă în faptul că, încercându-se în mod constant pe sine şi cunoscându-se în orice clipă, viaţa ştie de asemenea în orice clipă ceea ce trebuie făcut şi ceea ce-i trebuie. O astfel de cunoaştere nu este în nici un fel diferită de acţiune, nici nu o precede, nici nu o „determină" la drept vorbind, ci îi este identică, în calitate de această pricepere originară care este viaţa, în calitate de praxis, în calitate de corp viu. Acţiunea, aşa cum am văzut, nu este niciodată decât actualizarea puterii primitive a acestui corp fenomenologic.

Determinarea valorilor pornind de la viaţă se lasă astfel descrisă şi se descompune după cum urmează. Viaţa este cea care conferă o valoare lucrurilor (care prin ele însele nu au nici una) în măsura în care ea le găseşte convenabile, în care ele satisfac una dintre dorinţele sale. Însă această evaluare spontană pe care o operează viaţa nu este la rândul său posibilă decât dacă viaţa se încearcă pe sine, fie şi prin

intermediul celei mai neînsemnate dintre nevoile sale, drept ceea ce este şi trebuie să fie, drept valoare absolută. Valorile fundamentale nu au alt conţinut în afară de ceea ce este implicat în experienţele primare pe care viaţa le face din ea însăşi, ele sunt propriul conţinut al acestei vieţi. Poziţia explicită a acestor valori pentru ele însele, care rămâne excepţională, nu este decât auto-afirmarea vieţii sub forma auto-reprezentării sale. Însă această auto-afirmare ca auto-obiectivare rămâne secundară în raport cu o auto-afirmare mai veche, care se confundă cu mişcarea însăşi a vieţii în efortul său continuat de a persevera în fiinţa sa şi de a se spori. O astfel de mişcare constituie teleologia imanentă a vieţii în care se înrădăcinează orice etică posibilă. Nu etica teoretică sau normativă care îşi reprezintă finalităţi sau valori, ci etica originară, sau, mai curând, etosul însuşi, adică ansamblul proceselor reîncepute la nesfârşit în care viaţa îşi înfăptuieşte esenţa. Această mişcare trebuie aprofundată pentru a înţelege mai bine, în acelaşi timp cu adevărata natură a culturii, care este această mişcare, originea practicilor barbariei, care purced de asemenea din ea.

Mişcarea vieţii de a se continua sau de a se spori – conatus-ul său – nu este inteligibilă decât în rememorarea esenţei subiectivităţii absolute. Aşadar această mişcare se explică pornind de la viaţă. Faptul că viaţa perseverează în fiinţa sa nu este posibil decât pentru că, donată ei înseşi în fiecare punct al fiinţei sale şi necontenind în auto-afectarea sa să fie astfel, ea nu basculează în nici un moment în neant, ci, sprijinindu-se pe sine într-un anumit fel şi extrăgându-şi

fiinţa din simţirea sa de sine, ea nu încetează de fapt să fie şi să fie viaţă.

Cine concepe viaţa ca pe un conatus şi-o reprezintă sub forma unui efort. Prin aceasta se arată că opera originară a fiinţei nu este un lucru la a cărui înţelegere să ne putem ridica pornind de la vederea a ceea ce este el, care este ceea ce este. Fiinţa subiectivităţii, adică fiinţa în esenţa sa originară, nu este o fiinţă în acest sens, este, tocmai, o operă şi o înfăptuire. Aceasta din urmă consistă în ajungerea la sine prin care subiectivitatea nu conteneşte să se încerce pe sine şi, astfel, să se sporească pe sine în experienţa continuată de sine. Fiinţa originară este fiinţa experienţei sub forma sa naturantă, este încercarea încercându-se pe sine şi care, în această încercare de sine în care ea pune stăpânire şi se umple de sine, îşi survine sieşi, în aşa fel încât această venire în sine a fiinţei sau istorialul său este mişcarea vieţii, operaţia de a se păzi şi a se conserva şi, în această încercare şi în măsura în care ea este afectivă, de a se spori pe sine şi de a prisosi. Efortul desemnează o astfel de mişcare în ireductibilitatea sa la tautologia moartă a existentului, el este cel care face din fiinţă ca Viaţă un conatus.

Un asemenea efort nu are aşadar nimic de-a face cu ceea ce se desemnează de obicei prin acest termen, cu irupţia în cursul vieţii a unei modalităţi specifice a acesteia, sub forma unei „voinţe" a actualizării unei potenţialităţi subiective corporale de pildă. Despre acest efort care are un început şi un sfârşit se poate spune de fapt că este vrut, şi chiar că este un mod al voirii sau al acestui Eu Pot funda-

mental care sunt eu. Însă mişcarea prin care, fără contenire, viaţa ajunge în sine şi survine sieşi în conservarea şi sporirea de sine – această mişcare nu este vrută, ea nu rezultă din nici un efort, ci mai curând îl precede pe acesta şi îl face posibil; ea este acel a fi cu sine în mod integral şi radical pasiv în care fiinţa este dată ei înseşi pentru a fi ceea ce este în conservare şi sporire – pentru, eventual, pe acest Fond prealabil şi predat, mereu presupus, şi pornind de la el, a face efort şi a acţiona. Astfel, mişcarea vieţii este un efort fără efort, acel ceva în care orice efort precum şi orice abandon este întotdeauna deja dat sieşi pe Fondul fiinţei-date-sieşi în pasivitatea absolută a imanenţei radicale a vieţii.

Perseverenţa fiinţei în sine şi sporirea sa de sine nu sunt prin urmare fapte pe care să ne fie posibil a le aprecia din exterior; numai surprinderea posibilităţii lor celei mai interioare le clarifică. Aceasta este în esenţa sa fenomenologică. Mai veche decât ivirea pre-obstanţială a lumii şi decât explozia sa ek-statică, ea le precede nu pentru a le ceda locul şi a se transforma în ele, ci drept ceea ce rămâne în sine în Noaptea abisală a subiectivităţii sale, pe care nici o aurora nu o risipeşte vreodată. Şi totuşi aici, în această Noapte nepătrunsă şi prin mijlocirea sa se înfăptuieşte istorialul Fiinţei despre care vorbim, operaţia imobilă în care viaţa se cuprinde pe sine în cuprinderea conservării şi a sporirii sale. Această cuprindere este fenomenologică, este fenomenalitatea în textura sa cea mai originară, este patosul în care consistă suferirea de sine primitivă care este viaţa şi care se modalizează potrivit tonalităţilor fenomenologice fundamentale ale suferinţei şi ale bucuriei. În suferirea vieţii care se

încearcă pe sine şi care, în acest fel, se păzeşte şi se conservă, se înfăptuieşte în mod identic, în măsura în care această Suferire este ajungere în sine, sporirea de sine a ceea ce prisoseşte în sine, iar suferinţa conservării se transformă în beţia prisosirii.

În măsura în care aceasta este surprinsă în specificul său ca operaţie a Vieţii şi consecinţă a sa, atunci ceea ce operează ea se afirmă în mod irezistibil şi nu se lasă nicidecum contestat: a se spori pe sine şi a prisosi din sine înseamnă a fi încărcat de sine, astfel încât, odată cu prisosirea şi în acelaşi timp cu ea, încărcătura se sporeşte de asemenea şi nu încetează să se sporească. Există astfel o greutate a existenţei, care îi aparţine acesteia din principiu, nefiind un caracter empiric, produsul anumitor circumstanţe nefavorabile de pildă. Ea rezultă mai curând din operaţia vieţii ca efect al său, un efect transcendental ca şi această operaţie. Posibilitatea ca această greutate să devină prea grea, să fie trăită ca o povară şi ca o povară de nebiruit ţine de faptul că vieţii îi este cu neputinţă să se debaraseze de ceea ce o încarcă, adică de ea însăşi. Aşa cum am văzut, această neputinţă dublează încărcarea şi o face intolerabilă – insuportabilul nefiind astfel decât esenţa interioară a vieţii în efectuarea sa fenomenologică: acel „a se suporta pe sine" care nu mai îndură să fie ceea ce este.

Acesta este punctul de origine al oricărei culturi, ca şi al posibilei inversări a acesteia în barbarie. Cultura este ansamblul acţiunilor şi practicilor în care se exprimă prisosirea vieţii, toate având drept motivaţie „încărcarea", „surplusul" care organizează interior subiectivitatea vie ca pe o forţă gata să se cheltuiască şi constrânsă, sub apăsarea poverii, să o

facă. O astfel de situaţie, mai precis condiţia ontologică a vieţii, nu determină numai marile proiecte ale culturii, de pildă crearea unor mitologii ca distanţare a spaimelor şi terorilor originare, poezia ca „descătuşare" etc., ci ea sălăşluieşte de fapt în orice nevoie, şi în cea mai modestă şi mai obişnuită. Şi această necesitate este o povară, nicidecum pentru că îmbracă cutare formă specifică, pentru că este cutare sau cutare nevoie naturală, cea de a bea sau de a mânca, sau nevoia sexuală, *ci în virtutea subiectivităţii sale care o încarcă de ea însăşi până la insuportabilul acestei încărcări.*

Prejudecăţile obişnuite ale gândirii occidentale ne împiedică să înţelegem pe deplin ce se întâmplă în acel moment. Noi nu concepem exercitarea acestei forţe care ia naştere în încercarea de sine a subiectivităţii, care este condusă, la paroxismul acestei încercări, la declanşarea sa, decât sub forma unei negări a propriei sale condiţii ontologice de posibilitate, adică a imanenţei sale radicale. Spunem: această forţă se exteriorizează, această tensiune se destinde, această încărcare în afect se descarcă de sine. Pretutindeni acţiunea este interpretată ca o exteriorizare şi ca o obiectivare reală, în aşa fel încât într-un astfel de proces şi prin el insuportabilul vieţii, dacă ar fi plasat într-adevăr în faţa ei şi astfel separat de ea, aceasta s-ar trezi deposedată de el din punct de vedere material şi, în sensul propriu, „descărcată". Din nefericire, aceasta nu se întâmplă niciodată, dacă este adevărat că forţa şi viaţa nu pot înceta să se încerce ele însele fără a înceta să fie vii, iar, aşa cum s-a stabilit, pretinsa obiectivare nu este decât o reprezentare.

Vieții i se oferă atunci pentru a fi trăite și asumate de către ea două posibilități, numai două. Cea dintâi este tocmai cultura. Dacă acțiunea nu este niciodată aruncarea în afara sa a ceea ce constituie în viață tocmai esența sa, adică patosul, oricare ar fi el al purei sale încercări de sine, insuportabilul de pildă, dacă ea, dimpotrivă, îl reține în sine drept ceea ce este ea și drept ceea ce o motivează, atunci ea se ridică până la înălțimea acestui patos, operația sa nu are altă finalitate sau, mai bine spus, altă realitate decât de a fi înfăptuirea și realitatea acestui patos însuși, istorialul său: în loc să expedieze raportarea noastră la ființă în afectivitate, ea o actualizează. Cu cât se intensifică această raportare, cu atât se intensifică acțiunea însăși, în așa fel încât aceasta din urmă este pe potriva celei dintâi. *Creațiile culturii în toate domeniile sunt forme de acțiune pe potriva raportării noastre patetice la ființă, capabile să o exprime, să sporească odată cu ea și astfel să o sporească la rândul său.* Aceste creații nu desemnează în nici un fel operele, marile opere ale artei sau culturii în general, ori obiectele, numite culturale. *Ele sunt căile deschise unei subiectivități în măsura în care aceasta înfăptuiește în ea prin operația sa proprie unul dintre modurile esențiale ale raportării sale emoționale la ființă.* Cultura este ansamblul acestor căi deschise și oferite.

Acum, dacă numim Energie ceea ce survine în raportarea patetică la ființă în calitate de efectuare fenomenologică a sa, în calitate de încercare de nestăvilit a ceea ce sporește în sine și se încarcă de sine până la exces, atunci vedem prea bine că *orice cultură este eliberarea unei energii, iar formele*

acestei culturi sunt modurile concrete ale acestei eliberări. Este nimerit, e-adevărat, să înţelegem ce anume este aceasta din urmă. A elibera o energie nu înseamnă a se debarasa de ea, a-i oferi prilejul să se cheltuie, să se diminueze progresiv şi astfel să se epuizeze şi să dispară. Legea vieţii, a vieţii fenomenologice transcendentale şi absolute care suntem noi nu este entropia. Realitatea acestei vieţi nu are nimic de-a face cu realitatea fizică şi nu se poate înţelege pornind de la aceasta; orice model ştiinţific impus culturii este un nonsens.

E elibera energia înseamnă exact contrariul: a-i da frâu liber, a-i desfăşura fiinţa, a-i permite să sporească, în aşa fel încât acţiunea culturii nu are altă finalitate decât această permisiune acordată Energiei să sporească, adică să fie ea însăşi: auto-realizarea subiectivităţii în efectuarea auto-afectării sale. Nu putem ajunge la înţelegerea ultimă a acestei acţiuni a culturii, a caracterului său „binefăcător", decât menţinând cu strictețe conceptul de cultură aşa cum a fost elaborat acesta, adică interpretarea culturii ca acţiune, ca „praxis". Se pune problema de a smulge cultura punctului de vedere metafizic al reprezentării care o răsfrânge asupra „operelor" sale, de a le restitui acestora din urmă propriul lor sălaş, adică subiectivitatea. Există operă de artă, în obiectivitatea sa aparentă, de fiecare dată când perceperea sa, constând în imaginare, constă în ultimă instanţă în auto-sporirea subiectivităţii şi o face posibilă, constă în Energie şi îi este identică. Astfel, opera artistică, opera culturală în general, este creaţie în sensul despre care am vorbit,

adică operație, operație a subiectivității conformă cu esența sa și identică cu înfăptuirea sa.

Însă cultura nu se limitează la operele sale. Deoarece realitatea este praxis, fiecare determinare a acestuia este în sine, în subiectivitatea sa pură, un mod de cultură, cu condiția ca el să fie un mod al auto-sporirii, o formă de eliberare a energiei. Fiecare ochi, să spunem, vrea să vadă mai mult, și există cultură atunci când dispunerea a ceea ce este văzut și în crearea aceste dispuneri, această prescripție, adică energia viziunii, este efectivă. Faptul că această energie rezidă în viziunea ca atare, adică în ajungerea sa în sine și în sporirea sa de sine, în ceea ce a fost numit voința sa de putere – adică, în mod foarte precis, puterea sa, energia viziunii sale – a devenit acum cât se poate de clar.

De asemenea, a devenit clar și faptul următor: cultura nu se definește prin opere, „operele geniale ale umanității" și, nelăsându-se circumscrisă în acest fel la ceea ce se ivește de fiecare dată ca excepție, ea poate din acest motiv să se extindă la viața întreagă, sălășluind în fiecare dintre nevoile sale și inseparabilă de ea. *Căci acolo se află ceea ce face din ea o nevoie, adică, în mod precis, ceea ce o predispune la cultură*: faptul de a nu fi numai nevoia de ceva de care ar fi în ea însăși lipsită, o simplă lipsă, ci nevoia de sine. În aceasta rezidă durabilitatea oricărei nevoi și ceea ce o determină ca nevoie de cultură: ajungerea în sine în sporirea de sine a subiectivității absolute a vieții.

În această sporire își găsește loc un efort căci, în măsura în care noi coincidem cu o astfel de sporire, nu există nimic care să ne fie exterior și care să se producă independent de noi. Venirea în sine a vieții în

care suntem situaţi şi care ne aduce în noi înşine, pentru că ea face acest lucru, este în mod identic mişcarea prin care noi ne aducem în noi înşine, prin urmare ceea ce suntem şi ceea ce facem. Ceea ce suntem, de vreme ce această mişcare constituie ipseitatea noastră. Ceea ce facem, deoarece, aduşi de ea şi survenind nouă înşine în măsura în care ea survine sieşi, fiinţa noastră în ea este astfel faptul nostru de a opera cu ea – ceea ce nefiind niciodată afirmat de acţiunea noastră, nici creat de către ea furnizează totuşi tot ceea ce este ea şi tot ceea ce face ea, devenind astfel propria noastră acţiune.

Aceasta nu este aşadar niciodată disociabilă de procesul etern în care Absolutul ajunge în sine şi se istorializează, proces care, ca sporire de sine, este cu toate acestea fenomenologic de la un capăt la celălalt, înfăptuindu-se ca fapt de a suferi şi ca fapt de a se bucura. Faptul că, purtaţi de acest proces, îl înfăptuim noi înşine ne aruncă în această suferire ca şi în fenomenalitatea sporirii. Energia este astfel în noi aşa cum este în sine, această Suferire primitivă care este relaţia noastră patetică a fiinţei aşa cum este raportarea fiinţei la ea însăşi. A ne folosi energia, această Energie pe care o primim ca pe ceea ce ne poartă în sporirea fiinţei noastre, înseamnă în mod necesar a străbate această suferire, această străbatere este efortul nostru, ceea ce, aflat în opera fiinţei, înfăptuim la rândul nostru.

Aici devine vizibilă şi inteligibilă trăsătura oricărui proces de pierire şi ceea ce constituie propriu-zis posibilitatea acestuia, punctul de origine pornind de la care acesta se produce negreşit:

barbaria este o energie nefolosită. De ce rămâne aceasta într-o astfel de stare, pe de o parte, şi ce decurge de aici, pe de altă parte: aceste două întrebări constituie tema inevitabilă a oricărei reflecţii asupra declinului civilizaţiilor. Totuşi, înainte chiar de a continua elaborarea lor, s-a ivit deja o evidenţă şi, odată cu ea, caracterul pătrunzător al observaţiei introductive împrumutate de la Joseph de Maistre şi potrivit căreia barbaria este mereu secundară în raport cu o formă preexistentă de cultură. Nu o situaţie istorică, cea a unei culturi date, este cea care precede răsturnarea sa într-un proces de descompunere, ci Energia originară a Fiinţei în calitate de Viaţă sau, mai curând, în ceea ce priveşte această viaţă care este a noastră (cea a indivizilor şi a grupurilor, prin urmare cea a societăţilor), faptul că ea se regăseşte în acest istorial al Absolutului şi se înfăptuieşte în el şi ca el. Aprioricul barbariei ca şi cel al culturii, aprioricul tuturor aprioricelor este această viaţă absolută în care suntem trăitori.

De ce atunci rămâne această Energie nefolosită în noi? În ce fel sporirea, contravenind într-un anumit fel propriei sale esenţe, se inversează în stagnare şi regres? Cum de există şi cum de poate exista, pe undeva, o oprire? Deoarece sporirea se înfăptuieşte ca o străbatere a suferirii şi ca un efort: acesta din urmă, din cauza patosului său, este cel care se întrerupe, oprirea se produce în suferire, în faza sa de suferinţă – şi odată cu ea se produce şi inversarea. Căci, în fond, oprirea ca atare nu este niciodată posibilă. Aşa cum a stabilit întreaga problematică, barbaria se iveşte şi se dezlănţuie nu ca simplă oprire

a vieții și a dezvoltării sale, ci ca auto-negare a acesteia. Înainte de a reveni pentru ultima oară asupra acestei circumstanțe finale, să descriem oprirea, în măsura în care ea îmbracă acest aspect, să o descriem așa cum ne este permis să o observăm în lumea de astăzi pentru a vedea, tocmai, cum ea nu este niciodată o simplă oprire, ci este deja respingere și inversare.

Această lume este lumea științei, a științei galileene care a îndepărtat din ea tot ce este subiectiv și subiectivitatea însăși. Numai că nu este posibil a elimina viața. Aceasta nu supraviețuiește numai în interiorul științei ca negândit al acesteia, ci ea nu conteneşte să se înfăptuiască în determinările sale elementare care sunt pentru fiecare trăitor nevoile fundamentale ale subiectivității sale organice și ale subiectivității în general. Deoarece nevoia acesteia este nevoie de sine, sporirea, fiecare dintre nevoile sale de asemenea, am spus-o deja, se esențializează în acest fel, ca o ajungere primitivă în sine – în măsura în care aceasta străbate încercarea suferirii pentru a fi, în aceasta și prin aceasta, sporire. Or, tocmai aici este ceea ce se înfăptuiește în orice proces de cultură, ceea ce nu se mai înfăptuiește în lumea științei.

Orice cultură poartă nevoia în sporire. Ea ordonează lumea în așa fel încât, în diversele sale aspecte, aceasta se înfățișează ca o imagine a acestei nevoi, adică ceea ce, pus în raport cu subiectivitatea și neexistând de altminteri decât în acest raport (de pildă văzutul în raportul său cu viziunea), pune subiectivitatea în raport cu sine, în sporire. Astfel orice construcție, prin faptul că nu mai face referire decât la nevoia fundamentală a habitatului, fiecare locuință,

fiecare mormânt, fiecare stelă, fiecare clădire publică, fiecare sat şi oraşele cu totul se ordonează în mod necesar, într-un univers de cultură, ca ansamblul propunerilor ce permit vieţii, fiecăruia dintre simţurile omului şi, mai general, fiecărei puteri a subiectivităţii să-şi realizeze esenţa, să vadă mai mult, să simtă mai mult, să iubească mai mult, să acţioneze mai mult, fie şi numai sub forma unui exerciţiu imaginar al puterilor subiectivităţii organice – şi astfel să realizeze esenţa subiectivităţii înseşi.

Dacă spunem despre o faţadă barocă că este vie, este în măsura exactă în care ea suscită în corpul spectatorului trezirea mişcărilor virtuale care co-constituie corporeitatea sa originară şi o definesc. Jocul pe această faţadă, potrivit orizontalei şi verticalei, al forţelor care se adaugă una alteia sau se combat, energiile nebune izvorâte din pământ, canalizate de pilaştri şi care se înalţă către cer, multiplicându-şi vertiginos puterea sub greutatea cornişelor în ieşinduri care le zdrobesc, impulsiile care, îndepărtându-se de centru, vin să se izbească de proiecţiile de unghi înainte de a reveni către el pentru a se imobiliza în acest echilibru sacadat de deasupra lui; sau goana nebună a unei unde în care Borromini nu se temea să curbeze faţada bisericii San Carlo alle Quattro Fontane – toate aceste mişcări nu-şi au nici sălaşul, nici posibilitatea altundeva decât în îmbrăţişarea cu sine a vieţii şi în hiperputerea acestei îmbrăţişări – şi iată de ce ele se înfăptuiesc ca şi aceasta, în patosul beţiei sale.

Or, s-o mai spunem o dată, această energie nu este folosită doar în operele de artă. Toate comporta-

mentele cotidiene ale unei lumi de cultură permit această utilizare şi sunt în ultimă instanţă motivate de ea. Munca, de exemplu, s-a înfăţişat vreme de milenii ca o „cheltuire de forţă de muncă", aşa cum spune Marx, şi străbătând formele sale cele mai dificile şi cele mai respingătoare, ea nu a fost la urma urmei suportabilă decât în măsura în care se opera în mod tainic în ea exorcismul insuportabilului. Însă ea nu era astfel decât ca praxis viu, ca expansiune a puterilor subiectivităţii organice şi, astfel, ca realizare ultimă a subiectivităţii înseşi şi a Energiei sale.

Să presupunem o lume în care nu mai există nici biserici, nici temple, în care edificiul cel mai modest şi mai utilitar nu mai are deasupra un fronton, şi nici nu mai este flancat sau precedat de o colonadă (ca la Efes) – o lume în care organizarea muncii nu se mai înrădăcinează în subiectivitatea organică, în care munca nu mai este actualizarea puterilor sale potrivit jocului imanent al ordonării lor interioare, venirea lor la ele însele şi astfel „eliberarea" energiei lor: atunci, în locul sentimentului acestei eliberări, o profundă neliniştе vine să afecteze existenţa şi să o amorţească. Neputându-şi epuiza fiinţa prin accederea la fondul ei înseşi în sporirea de sine şi, astfel, în beţia de sine, fiecare nevoie, fiecare mişcare rămân ca la jumătatea drumului lor, blocate într-o suferire care nu se mai depăşeşte într-o bucurie. Într-o civilizaţie există neliniştе de fiecare dată când energia vieţii rămâne nefolosită, iar ea rămâne în această stare deoarece „plusul" care o constituie ca plus de sine, ca ajungere în sine a subiectivităţii absolute, nu mai are permisiunea de a se efectua – pentru că nimic nu-i mai

este propus omului, vederii sale sau acțiunii sale ca sarcină infinită la înălțimea și pe măsura Energiei sale. Iterația indefinită a sporirii de sine a Vieții în eterna sa venire în sine nu mai este nici satisfăcută, nici nu i se mai răspunde.

Și totuși această venire nu încetează – așa cum nu încetează nici sporirea sau plusul inerent acesteia. Se creează atunci o situație de tensiune extremă în care individul se zbate. În vreme ce în acesta din urmă plusul nu încetează a fi produs, și aceasta prin mișcarea vieții care îl produce ea însăși, totuși în el nu se face nimic care să dea acestei energii permisiunea de a se elibera, nici una dintre puterile sale nu este pusă în operă în așa fel încât, mergând la capătul ei înseși, aceasta să devină adecvată creșterii vieții în ea și convenabilă acesteia.

Putem spune despre o energie care nu se exercită că este refulată. Trebuie acum să clarificăm ce anume înseamnă o asemenea refulare: nu scoaterea în afara experienței, în lumea resentimentului a unei nopți în care toate vacile sunt negre și despre care se poate spune orice, a refulatului, în cazul de față a Energiei. Aceasta mai curând subzistă în refulare, donată ei înseși, încărcată de ea însăși, de o încărcătură care devine cu fiecare clipă mai grea, în măsura în care, nesuscitând în individ nici o operație care să-i fie conformă cum îi este sieși propria sa operație, ea nu se inversează în nici o clipă în bucuria sporirii. Dimpotrivă, imobilizată în ea însăși, abandonată și redusă la pura sa suferință, ea o trăiește ca pe insuportabilul căruia nu poate totuși să i se sustragă, de care nu poate fugi, iar această imposibilitate de a fugi de sine devine

angoasa sa. Astfel, în chiar sânul refulării Energia rămâne intactă în acelaşi timp ca şi afectul său, care, incapabil de a se suporta pe sine şi transformat în angoasă, năzuieşte să se transforme în orice altceva.

Cu toate acestea, calea sporirii şi a culturii fiind închisă, deoarece suferirea s-a repliat în suferinţa sa, energia, care nu se mai investeşte în marile operaţii ale artei sau în cele ale vieţii cotidiene (care se subordonează ele însele unui proces de culturaţie continuat), această energie aşadar rămâne nefolosită în sensul care tocmai a fost clarificat: ea nu este în acest fel suprimată, ci este ca şi exacerbată, afectul, modul său de prezentare fenomenologică irecuzabil, căpătând forma unei nelinişti crescânde. Ea caută aşadar să se elibereze, însă urmând de data aceasta căile pre-trasate de-a lungul cărora se obţine eliberarea imediată. Efort zadarnic: afluxul de energie care nu s-a putut investi în sarcinile cele mai nobile şi mai dificile se regăseşte intact pe planul unde se încearcă acum a se scăpa de el. Intact, sau mai degrabă amplificat de toată diferenţa care separă mai multul de mai puţin: partea de energie nefolosită n-a făcut decât să sporească, sporind şi neliniştea odată cu ea.

Din acest moment, aceeaşi situaţie se repetă la infinit: fiecare pliere pe formele cele mai fruste ale simţirii, ale gândirii sau ale acţiunii suscită un flux suplimentar de energie liberă, o nemulţumire şi mai mare şi, din nou şi din ce în ce mai mult, nevoia de a se descătuşa de aceasta. Astfel investirea şi fixarea devin cu fiece moment tot mai precare. Asemenea unui curent prea abundent şi prea rapid, fiecare flux de energie liberă inundă conducte şi canale, în loc să

urmeze meandrele acestora şi să irige pământul. În cele din urmă ele dau pe-afară şi mătură totul în cale. Incapacitatea unei civilizaţii de a-şi da sarcini pe măsura mijloacelor sale – mijloace ale vieţii – antrenează dezlănţuirea energiilor sale necontrolate şi, ca întotdeauna, moliciunea generează violenţă.

Dacă aruncăm o privire din afară asupra a ceea ce nu poate fi înţeles decât din perspectiva vieţii, vom distinge, în funcţie de gradul de investire afectivă şi energetică pe care îl implică, două niveluri de conduită. De fiecare dată când, dintr-o raţiune oarecare, dintre care cea mai constantă este reculul în faţa efortului şi patosului său, renunţarea la nivelul superior, unde acest efort ar fi cerut, antrenează o repliere a energiei la nivelul inferior, observăm fenomenul paradoxal pe care privirea ageră a lui Pierre Janet a ştiut să-l distingă: această deplasare care ar trebui să însemne o diminuare şi o prăbuşire a energiei se traduce dimpotrivă prin explozia acesteia, care conferă comportamentelor inferioare un caracter excesiv, dezordonat, incoerent, făcând din ele ceea ce limbajul numeşte în mod spontan debordări.

Trebuie totuşi să se menţioneze aici ce anume această interpretare genială a economiei psihismului nu întrezăreşte încă foarte clar. Nu o cădere reală de energie este cea care, făcând de acum imposibilă derularea conduitelor superioare, antrenează reportul său pe planul conduitelor superioare unde ea reapare sub formă de exces. De vreme ce această cădere de energie rămânea neexplicată, Pierre Janet nu a avut altă resursă decât de a o atribui unei cauze somatice de altminteri necunoscute. Trebuia în orice caz să se iasă

din sfera psihică, să se renunțe la a găsi în ea un principiu intern de inteligibilitate. Or, subiectivitatea însăși în esența sa proprie este cea care se găsește la originea procesului pe care îl descriem. Nu un deficit incomprehensibil de energie, ci sporirea vieții și excesul său sunt cele care, din cauză că nu sunt asumate de individ, produc succesiunea de reporturi și violența. Răul provine întotdeauna din Bine și nu este un principiu exterior acestuia.

Pe de altă parte, și asta în ciuda nosografiei sale admirabile, Janet concepe ierarhia nivelurilor de conduită ca aparținând acelui ceva pe care l-am putea numi natura umană, și chiar ca definind-o. Există o facultate eminentă, inteligența și, dedesubtul ei doar, diversele planuri ale acțiunii, ale sensibilității și ale afectivității. Inteligența este cea care servește drept criteriu sau drept revelator energiei, epuizarea acesteia din urmă antrenând întreruperea activității intelectuale și înlocuirea ei cu reacții emotive și, la limită, cu simple reflexe, după cum putem observa la femei, la copii sau la bolnavii mintali. Însă această ierarhizare a psihismului este inadmisibilă, nu numai pentru că ea reia presupoziții care au fost mereu lipsite de fundament, ci și pentru că, dacă viața este viață și dacă energia țâșnește din însăși natura sa, atunci istorialul acestei energii se află în egală măsură în sensibilitate și în inteligență, sporirea sa prin intermediul încercării suferirii sau refularea sa sub formele diverse ale nemulțumirii de sine sunt la toate nivelurile condițiile atât ale culturii, a cărei dezvoltare este globală, cât și ale barbariei, al cărei proces afectează una după alta fiecare dintre modalitățile vieții individuale și sociale.

Cu toate acestea, odată cu fiecare repliere a energiei, deoarece, în acelaşi timp, ea nu conteneşte a fi produsă ca viaţa însăşi, nemulţumirea, încercarea de sine pe care o face această energie nefolosită, creşte. În acea clipă, în mod cât se poate de evident, în faţa sa se deschid două căi, desenând chipurile barbariei. Nu este vorba numai de revenirea la comportamente mai elementare şi mai grosolane, de vreme ce, în acest proces de regresiune, nici energia, nici afectul nu dispar, nefăcând, dimpotrivă, decât să se lase purtate de el la un grad de tensiune mai ridicat. Într-adevăr, în acelaşi timp cu replierea şi odată cu neliniştea crescândă pe care o generează, în aceasta din urmă în mod foarte precis şi sub presiunea mereu mai puternică pe care ea o exercită asupra ei înseşi se produce, ca unic mijloc de a-i pune capăt, saltul în afara sinelui, fuga în exterioritatea în care se pune problema de a fugi de sine şi astfel de a se debarasa de sine, de povara acestei nelinişti şi de această suferinţă. Numai că, cum această fugă rămâne prinsă în propriul său patos, adică nemulţumirea din care purcede, şi aceasta în ea însăşi, în loc să se elibereze de acel ceva de care vrea să fugă şi să-l poată lăsa în drum, ea îl poartă şi îl reproduce în sine, la fiecare pas.

Rămâne prin urmare o singură ieşire: distrugerea pur şi simplu a acestei nelinişti şi a acestei suferinţe de care nu se poate debarasa, şi care îşi au totuşi posibilitatea lor în încercarea de sine şi astfel în viaţă: aceasta din urmă este aşadar cea care trebuie suprimată, propria sa esenţă. La fel cum se întâmplă şi cu fuga de sine, nici această distrugere nu îşi atinge scopurile, dacă este adevărat că actul de a se auto-dis-

truge nu este posibil decât cu condiția de a actualiza în el și, astfel, de a afirma esența pe care vrea să o distrugă. Ca fugă de sine și, în același fel, ca distrugere de sine, viața rămâne astfel în sine. Acesta este modul în care ea subzistă într-o lume de unde se dorește a o alunga, în lumea științei, precum și în cea a barbariei.

Aceasta din urmă se lasă atunci recunoscută drept ceea ce este: menținerea vieții în chiar interiorul proiectului său de a fugi de sine și de a se distruge. Iată de ce un astfel de proces reîncepe fără contenire, cu un soi de frenezie care îi vine din eșecul său – din eșecul la care ajunge, însă înainte de toate din cel din care purcede și al cărui patos îl însoțește în fiecare dintre fazele sale, determinând în mod global, ca un soi de *a priori*, această lume a barbariei și conferindu-i, sub pecetea acestei neliniști, un caracter singular, mai vizibil astăzi ca niciodată.

Fuga de sine este titlul sub care putem cataloga aproape tot ceea ce se întâmplă sub ochii noștri. Nu știința în sine, care în calitate de cunoaștere a naturii pe care o definește în procedurile sale este în totalitate pozitivă, ci, am insistat suficient asupra acestui aspect, credința că această știință galileană a naturii constituie singura cunoaștere posibilă, singurul adevăr, în așa fel încât nu există altă realitate, ca realitate adevărată, adică reală, în afara obiectului acestei științe, astfel încât omul însuși nu este real decât în această calitate, iar orice cunoaștere care îl privește nu poate fi decât un mod sau o formă a acestei unice științe. Aici o ideologie – scientismul și pozitivismul – s-a substituit științei, însă lumea este de

acum înainte percepută ca lume-a-ştiinţei din perspectiva acestei ideologii.

Ideologia înseamnă totuşi ceva mai mult: de fapt, ceea ce este important nu este atât această credinţă potrivit căreia cunoaşterea se identifică cu cea a ştiinţei, iar realitatea omului este cea a unui obiect ştiinţific, ci modul în care o astfel de credinţă s-a răspândit de mai bine de un secol, îndepărtându-le pe toate celelalte, toate producţiile culturii, reducându-le la un soi de lux inofensiv, la un joc şi la o oglindă a mirajelor. Mai mult chiar decât conţinutul său, sau mai degrabă intensificându-l şi luminându-l cu o strălucire singulară, *receptarea* ideologiei scientiste şi pozitiviste, răspândirea sa extraordinară în rândul tuturor categoriilor de spirite, savanţi şi neştiutori deopotrivă, dezvăluie pe deplin ceea ce îi serveşte drept condiţie ineluctabilă, afinitatea acestei ideologii cu spiritul timpului, sau, mai curând, mişcarea lor comună: fuga omului departe de fiinţa sa veritabilă, în măsura în care acesta nu se mai poate suporta pe el însuşi.

Asta înseamnă că această fugă nu se înfăptuieşte numai pe planul ideologiei, ci tocmai pe cel al practicii. Practicile barbariei o poartă mereu în ele ca pe naturantul lor veritabil şi în acelaşi timp ca pe ceea ce le conferă uluitoarea lor unitate. Nici una, totuşi, nu o exhibă într-un mod mai manifest decât o face televiziunea. Ar putea părea paradoxal că vorbim aici, fără nici o introducere, despre mijloacele de comunicare puse pe acelaşi plan cu ştiinţa în virtutea faptului că, prin ignoranţa şi caracterul grosolan al celor dintâi, precum şi în cunoaşterea rafinată a celei de-a doua,

omul caută în ultimă instanță să se revoce pe sine, viața sa transcendentală – sau, mai curând, pentru că această viață subzistă în ambele cazuri sub o aceeași formă, cea a acestei revocări. Să observăm totuși întâi de toate că televiziunea aparține lumii tehnicii, adică a științei, și aceasta nu numai pentru că are la bază un „procedeu tehnic". Ceea ce se arată în ea este tocmai faptul că acest procedeu a fost pus în operă așa cum a fost inventat, făcând abstracție de tot ceea ce nu se reduce la ființa sa proprie, la ansamblul tehnicilor care îl fac posibil – făcând abstracție de viață și de eticul său. Nimeni nu s-a întrebat dacă avea să fie un lucru „bun" sau „rău" pentru om, cu alte cuvinte conform sau nu cu auto-sporirea vieții în el, ca aceasta să fie redusă la condiția unei priviri năuce în fața a ceva care se mișcă.

Televiziunea își află locul în lumea tehnicii, ea își are principiul în auto-dezvoltarea acesteia, în autonomia sa, care face să se spună că ea este un sistem, că nu servește la nimic să i se conteste anumite manifestări, cum ar fi de pildă televiziunea: ar fi nimerit să fie pus în discuție sistemul ca atare. Acesta este însă un lucru imposibil de făcut, în măsura în care este vorba de un sistem și în care orice privire îndreptată asupra lui pentru a-l evalua rămâne prinsă în el, în realitate, nefiind niciodată decât propria sa privire, sau reflectarea sa, o reflexie a sistemului asupra lui însuși. În această situație, orice critică ce crede că poate judeca acel ceva în raport cu care nu este ea însăși, la urma urmei, decât un efect, un avatar, ajunge prea târziu.

La drept vorbind, cine ar putea să dorească să evalueze sistemul, să arunce asupra lui o privire care să-şi aibă originea altundeva decât în el, într-un loc radical diferit – cine, dacă nu viaţa, ea care nu este nici o totalitate obiectivă cognoscibilă şi determinabilă din punct de vedere ştiinţific, pentru că ea nu este nici o obiectivitate posibilă şi o alungă din sine în mod ineluctabil? Însă cine pretinde, dimpotrivă, a reduce viaţa – şi mai cu seamă pe individul în care ea se esenţializează – la un element al sistemului, subordonat legilor şi structurii sale, dacă nu voinţa de a nega viaţa, proiectul nu de a o suprima din punct de vedere material în existenţa sa factuală considerată a fi aceea a unui fiind, ci cel puţin de a o nega în esenţa sa, de a nega istorialul transcendental în care Fiinţa îşi survine în afara şi independent de orice exterioritate şi de acel fiind din ea. Structuralismul în general şi sub toate formele sale – ca structuralism lingvistic, economic, politic, estetic, psihic („inconştientul ca sistem") etc. –, pretutindeni, în orice caz, unde îşi propune să elimine viaţa şi individul odată cu ea, nu este nimic altceva decât o tentativă a acestei vieţi de a se nega pe sine, o expresie a nemulţumirii sale. Faptul că această negare a vieţii provine din viaţa însăşi constituie contradicţia oricărui structuralism şi este ceea ce îl exilează în absurditate. Faptul că, în ciuda acesteia, el şi-a extins şi îşi extinde încă stăpânirea în toate domeniile „gândirii" dovedeşte afinitatea sa profundă cu o lume care purcede ea însăşi din autonegarea vieţii – cu lumea tehnicii şi a barbariei în general.

Este aşadar imposibil a îndepărta problema televiziunii sub pretextul că aceasta ar reconduce la aceea a sistemului tehnicist în care este cufundată, dacă este adevărat că acesta din urmă, ca orice sistem de acest gen, nu este decât în aparenţă astfel din momentul în care întreţine o referire la viaţă, aflându-se atunci determinat în mod tainic de ea. Astfel, un sistem economic precum capitalismul nu posedă, aşa cum s-a arătat, decât o autonomie iluzorie, nu este decât un pseudo-sistem, în măsura în care fiecare dintre fenomenele economice care îl alcătuiesc este produs în realitate de munca subiectivă, luându-şi existenţa din viaţă şi nefiind inteligibil decât plecând de la ea şi de la proprietăţile sale specifice. În sistemul tehnico-ştiinţific însuşi şi cu toate că provine din eliminarea vieţii, această scoatere din joc nu este de fapt niciodată completă. Pe de o parte, dispozitivul material conservă un punct de ancorare în corpul subiectiv; pe de altă parte, şi într-un mod mai esenţial, scoaterea din joc a vieţii de către sistem purcede încă din aceasta. O asemenea constatare aplicată mijloacelor de comunicare înseamnă că acestea nu pot fi înţelese pornind de la aparatura pe care o dezvoltă, ci doar de la ceea ce rezultă din ele de fiecare dată pentru viaţă, de la postura în care aceasta se găseşte aşezată în virtutea conexiunii sale cu ele. Chestiunea mijloacelor de comunicare şi a televiziunii mai cu seamă cunoaşte astfel o deplasare esenţială: din locul obiectivităţii unde se ex-pune în evidenţa aparenţei sale fiinţa-instrumentală ca atare în cel al funcţionării sale reale ca mod de viaţă, ca practică. Ce este aşadar televiziunea ca practică? Acest comportament în care,

incapabilă să rămână şi să se aşeze în sine, să-şi ajungă sieşi şi să se satisfacă din sine, din activitatea sa proprie, viaţa se aruncă în afara sa pentru a se debarasa de sine şi a fugi de sine. Dacă sistemul tehnicist în general manifestă o astfel de finalitate, aceasta dobândeşte odată cu mijloacele de comunicare forma sa de expresie extremă: televiziunea este adevărul tehnicii, ea este practica prin excelenţă a barbariei.

Atunci când spunem că televiziunea îneacă spectatorul într-un şuvoi de imagini, spunem de fapt că ea este fugă sub forma unei proiecţii în exterioritate. Însă arta, artele plastice şi, de asemenea, literatura, poezia nu ne pro-pun oare şi ele imagini? Numai că imaginea estetică nu este, în subiectivitatea sa, decât auto-sporirea acesteia şi, astfel, esenţa însăşi a vieţii în înfăptuirea sa: cultura. Aşadar, imaginea televizată trebuie la rândul său apreciată în relaţia sa internă cu viaţa subiectivă şi ca avându-şi sălaşul veritabil în aceasta: imaginea televizată purcede din plictis. Plictisul este, tocmai, dispoziţia afectivă în care se dezvăluie sieşi energia nefolosită. În plictis, în fiecare clipă se iveşte o forţă, care se umflă de ea însăşi, fiind gata, pregătită pentru a fi folosită după cum se va dori. Însă ce să faci? „Nu ştiu ce să fac". Nici una dintre căile nobile trasate de cultură şi permiţându-i acestei forţe să se utilizeze, energiei să se desfăşoare, vieţii să sporească din ea însăşi şi să-şi înfăptuiască esenţa – nici una dintre aceste căi nu i se înfăţişează plictisului pentru ca, angajându-se într-un a face şi în încercarea suferirii sale, acesta să se descarce de latura opresivă a inacţiunii.

Cu toate acestea, pe căile trasate de cultură nu se înaintează decât în măsura în care s-a pornit deja pe ele cu multă vreme în urmă. Operația – indiferent dacă este vorba de cea a creatorului, a spectatorului sau a cititorului – nu este astfel decât continuarea procesului neîntrerupt prin care viața se cultivă, adică se încredințează unui alt proces, cel al veșnicei veniri în sine în sporirea de sine. Ceea ce caracterizează temporalitatea acestui al doilea proces este faptul că ea nu este ek-statică, neavând niciodată nimic în sine de care să fie separată de către depărtarea unui trecut sau a unui viitor, ci temporalizându-se, ca și încercându-se pe sine, în și prin această încercare, în așa fel încât, sprijinită de sine și ca strivită de sine, fără să se creeze distanța nici unui recul posibil, ea este patos și nimic altceva decât patos – temporalitatea sa nefiind nimic altceva decât mișcarea acestui patos, adică istorialul Absolutului în plenitudinea nicicând ruptă și ca atare neîntreruptă a suferinței sale și a bucuriei sale. Însă această plenitudine niciodată slăbită este cea a Energiei, ea este Prezența superputernică a vieții față de ea însăși și ceea ce face simțită forța sa în fiece clipă. În fiece clipă: fără să existe vreodată în ea, în pura sa încercare de sine, un a nu mai fi sau un a nu fi încă al acestei forțe, un fel al acesteia de a nu fi – ci doar această încercare care nu conține și care nu se temporalizează altfel, în omniprezența sa față de ea însăși, decât drept creștere a sporirii.

Aceasta din urmă își solicită „în fiece clipă", adică potrivit acestei creșteri, satisfacerea, adică înfăptuirea. Ne-înfăptuirea sporirii, patetică asemenea ei, este așadar plictisul. „Nu știu ce să fac" înseamnă:

în fiece clipă forța este acolo, angajându-se în ființa sa – însă nici una dintre practicile permițând urmarea acestei angajări, nici una dintre căile oferite de cultură. Se pune atunci problema ca această forță care nu se înfăptuiește să se uite într-un fel oarecare, pe ea și patosul său, și aceasta în fuga în afara sinelui – în măsura în care în această exterioritate ceva se ivește în fața privirii în fiece clipă și o captivează: imaginea televizată. În fiece clipă înseamnă acum că în timpul lumii ceea ce se arată aici și, potrivit legii acestui timp, dispare tot imediat și trebuie să fie de asemenea înlocuit în orice moment de altceva, la fel de inconsistent și la fel de ireal, la fel de gol. Inconsistent deoarece imaginea nu mai este aici, ca în artă, venirea în sine a forței și astfel consistența vieții, ci, dimpotrivă, ceea ce, ca punere la distanță de sine, trebuie să elimine coerența acestei consistențe și să o expulzeze de-a dreptul în dispersia și în diseminarea incoerentului și absurdului. Ireal deoarece în proiectul acestei expulzări, dacă acesta ar ajunge până la capăt, ar fi abolită tocmai realitatea afectului. Faptul că acest proiect nu ajunge la capăt și că afectul nu este niciodată descărcat de sine înseamnă: plictisul subzistă tot atâta vreme cât imaginea televizată, drept condiție a sa, ca realitate a sa. Gol deoarece numai în fața creșterii în sine a forței se produce acest în față drept ceea ce ar trebui să o întrerupă, să o descarce de sine, ca gol al acestui plin.

Între acest „în fiece clipă" al forței, adică a sa ființă-donată-sieși în fiecare punct al ființei sale, și acel „în fiece clipă" al imaginii televizate, adică mișcarea neîntreruptă de a se naște și a pieri a ceea ce

este acolo în față și în care forța trebuie, sub efectul presiunii opresive pe care o exercită ea însăși asupra sa, să se uite și să fugă de sine, corespondența, sau, mai bine spus, legătura ontologică este perfectă. Consistenței depline a venirii în sine a vieții și astfel veșniciei acestei veniri îi corespunde „actualitatea" care determină televiziunea și mijloacele de comunicare în general în calitate de mediu în care acestea se mișcă, în calitate de aer pe care acestea îl respiră. Înainte de a califica ceea ce este reprezentat, actualitatea este cea a imaginii televizate ca atare, ea denotă faptul că apare fără încetare o nouă imagine în care, deturnată în mod constant de la sine, viața trebuie în mod constant să se piardă. Ceea ce este actual este aceasta sau aceea, ceea ce este acolo în fața privirii, având totuși datoria de a ceda imediat locul unui alt a-fi-acolo, pe scurt, de a se cufunda în neant. Însă noul a-fi-acolo este sortit aceluiași destin. Actualul cedează așadar locul în realitate unui cu totul alt lucru, mișcării înseși de a-și ceda locul, de a se ivi și de a dispărea, iar această mișcare este cea prin care viața se deturnează în mod constant de la ea însăși, este mișcarea unei curiozități mereu dezamăgite și astfel mereu renăscânde – mișcarea însăși a televiziunii: „Televiziunea trebuie să se miște".

Apariția imaginii luate în considerare ca atare, adică în mod concret, reproducându-se fără contenire, este schița unui loc conturat și deschis pentru ca să vină să-l ocupe ceva în care te poți pierde; dispariția este dispariția acestui ceva, adică eliberarea locului pentru ca un alt altceva să se poată la rândul său strecura aici – apariția și dispariția nefiind astfel decât

actul mereu reluat al vieții de a se desprinde de ea însăși. Numai în lumina unui asemenea act dispariția devine pe deplin inteligibilă. Ea presupune ca, într-adevăr, conținutul imaginii să nu prezinte în sine nici un interes, ca acesta să fie menit dintru început a fi înlocuit de către un altul. Faptul ca el să suscite, dimpotrivă, o atenție reală și să aibă valabilitate în el însuși ar presupune ca el să rămână, ca perceperea sa să suscite din partea spectatorului sporirea sensibilității sale, a inteligenței sale, ca spiritul, prins în această muncă interioară, să se atașeze de imagine, ca aceasta, în loc să fie prinsă în vârtejul care o înghite, să scape acestuia și, asemenea imaginii estetice, să se imobilizeze deasupra timpului, în această omnitemporalitate care aparține obiectului cultural și îl menește contemplării. Însă atunci viața n-ar mai căuta să fugă de sine într-o asemenea imagine, ci mai curând s-ar înfăptui în aceasta, adică în ea însăși.

Este ceea ce interzice, tocmai, „estetica" televiziunii, adică negarea oricărei estetici: „directul" – faptul că totul trebuie surprins pe viu, fără nici o elaborare sau pregătire, deoarece adevărul, la urma urmelor, se reduce la brutalitatea faptului, la instantaneu, și, astfel, la dispariție și la moarte. Când aceasta din urmă se propune în calitate de ideal artei înseși, când opera este menită a fi aruncată asemenea unui ziar, când ceea ce este demn de a fi acolo este ceea ce nu va mai avea mâine nici o altă semnificație și nu are astfel nici una în sine, este momentul în care fondul acestei lumi, auto-distrugerea, auto-negarea vieții, moartea, da, urcă la suprafață și ne lasă să-i recunoaștem chipul hidos. Faptul că televiziunea este o

înşiruire de imagini, că această succesiune se desfăşoară într-un ritm frenetic, că maşinăria funcţionează tot timpul şi pretutindeni, că trebuie multiplicate posturile şi, în fiecare casă, aparatele de recepţie, pentru ca înşiruirea să nu se întrerupă vreodată, nu ţine aşadar de maşinăria însăşi şi de dispozitivul său, ci de esenţa ontologică a televiziunii şi de adaptarea sa perfectă la lumea noastră, de televiziune ca practică şi de actualitatea care defineşte această esenţă.

Actualitatea determină ceea ce este actual. Nu este asta o evidenţă? Numai că actualitatea nu determină ceea ce este actual într-un mod cu totul imediat, cum ne prefacem a crede. Oare nu este ceea ce este actual ceea ce este acolo pur şi simplu, acum, în mod obiectiv? Ceea ce este acolo acum, în această clipă care se repercutează în acelaşi timp în lumea întreagă este tocmai această lume întreagă, totalitatea evenimentelor, a persoanelor şi a lucrurilor. Trebuie aşadar ales. Ce anume călăuzeşte această alegere? Mass-media proiectează o grilă asupra întregului realităţii, nereţinând din aceasta din urmă decât ceea ce corespunde acestei grile: atacul armat de dimineaţă, cursele hipice de la Vincennes, estimările privind câştigătorii primelor trei locuri, afirmaţia nesemnificativă a vreunui histrion al politicii în turneu, creşterea dolarului sau a preţului petrolului (sau scăderea lor), scăderea preţului gramului de aur (sau creşterea lui), declaraţia administratorului imobilului celui mai apropiat de locul unde se presupune că a fost violată o fetiţă, sosirea la destinaţie a unei ambarcaţiuni cu pânze care a traversat Atlanticul sau

încheierea etapei Turului Franței, literatura, în sfârșit, când se decernează premii și când pare a fi ea însăși o cursă, cu favoriți, outsideri etc. Surprinse în filmul succesiunii lor sau în juxtapunerea lor pe pagina de ziar, aceste evenimente prezintă un caracter comun: incoerența. Luat în considerare izolat, fiecare dintre ele se rezumă la un incident punctual. Nu se înfățișează odată cu el nici cauzele, nici efectele sale. A izola firul cauzalității sale, al finalității sale, al semnificației sale, al valorii sale ar însemna a gândi, a înțelege, a imagina, a reda viața ei înseși când se pune problema de a o elimina. Nimic nu intră în actualitate decât sub această dublă condiție a incoerenței și a superficialității, în așa fel încât actualul este nesemnificativul.

Ceea ce intră în actualitate prin intermediul acestei insignifianțe s-a angajat prin chiar acest fapt să iasă din ea, nefiind înfățișat decât pentru a fi suprimat. Se deplânge astăzi faptul că diversele producții de televiziune – reportaje, filme, documentare – sunt întrerupte de spoturi publicitare care invită telespectatorul să treacă fără încetare de la un program la altul, la fel de inconsistent ca și cel pe care tocmai l-a părăsit. Cum să nu vezi totuși că odată cu această trecere perpetuă de la o imagine la alta și de-a lungul seriilor lor schimbătoare mass-media își realizează esența? Actualul nu doar este incoerentul și insignifiantul, el trebuie să fie astfel. Cu cât televiziunea este mai absurdă, cu atât își împlinește mai bine menirea.

Mijloacele de comunicare pervertesc tot ce ating. Dacă li se întâmplă să întâlnească în calea lor ceva important, chiar esențial – o operă, o persoană, o Idee –, prin chiar faptul de a instala acest ceva în

actualitate îl așează în inconsistent, pentru că odată cu acest mod de a fi acolo în față pentru o clipă, ființa acestui Esențial, adică sporirea în sine a vieții potrivit temporalității sale proprii, nu mai este posibilă. Există așadar o cenzură proprie mass-media. Nu este numai, așa cum se întâmplă de obicei și cum vedem în efortul disimulat în mod mai mult sau mai puțin ipocrit al puterii de a le controla, o cenzură politică; sau o cenzură ideologică care adună laolaltă stereotipurile unei epoci și filtrează prin sita lor tot ceea ce se vrea a fi comunicare și schimb. Această formă de cenzură este mai gravă, mai radicală, implacabilă și, în cele din urmă, hotărâtoare; sub impactul său tot ce înseamnă cultură este, prin chiar natura sa, exclus în mod inexorabil din a-fi-acolo-în-față-pentru-o-clipă, care constituie, ca o nouă dimensiune de existență proprie mijloacelor de comunicare și caracteristică lumii moderne, ceea ce vom numi existență mediatică.

Asemenea universului tehnicist al cărei produs este, existența mediatică nu este nici ea separată de orice contact cu viața, deoarece în afara acestui contact nu este nimic, deoarece, în calitate de primă venire a sa în sine, viața este condiția ființei însăși și astfel a tot ceea ce este. Contactul ultim cu viața a universului tehnicist și al existenței mediatice este tocmai voința vieții de a fugi de ea însăși. Că existența mediatică rezultă dintr-o asemenea voință se poate vedea în faptul că în ea viața nu mai face nimic, mulțumindu-se să privească, nu așa cum privește spectatorul operei de artă, ci să nu privească, tocmai, decât în acest fel: nefăcând nimic, nedesfășurând nici una dintre puterile interioare ale vieții – nici chiar

aceea de a privi. Există astfel un mod de a privi fără a privi, fără a vedea, care implică în calitate de corelat o imagine mediatică nu doar „facilă", ci nulă, această nulitate găsindu-şi expresia în auto-dispariţia acestei imagini în fiecare clipă.

Imaginea mediatică atestă contactul său ultim cu viaţa prin faptul că ea este întotdeauna o reprezentare a acestei vieţi: cineva pe cale să vorbească, sau lovitura fulgerătoare a jucătorului de pe extrema stângă care propulsează mingea în plasa porţii. Faptul că în acest contact ultim cu viaţa proiectul acesteia din urmă este de a se revoca pe sine, adică de a nu face nimic în cel mai bun caz, este demonstrat de existenţa mediatică ca atare, *o existenţă prin mijlocirea mass-media*, în care se pune problema de a trăi nu propria viaţă, ci pe cea a altuia, care povesteşte, se agită, loveşte, se dezbracă sau face dragoste în locul tău.

Pentru că instinctele subzistă la telespectatori, neelaborate, în manifestarea lor cea mai frustă – forţa ca violenţă, dragostea ca erotism, erotismul ca pornografie – şi pentru că nu este vorba ca aceste instincte reduse la expresia lor cea mai simplă să se actualizeze de-adevăratelea, ci doar să obţină un derivativ imaginar oarecare, pentru că existenţa mediatică în general este această satisfacere imaginară, televiziunea îşi află desăvârşirea şi adevărul în voyeurism, în „ştirea de senzaţie" a secolului: masacrul colectiv provocat de ciocnirea unor bande de derbedei sau de spectatorii imbecili ai unui meci de fotbal, asasinatul prin metodele spectaculoase ale înjunghierii, strivirii, zdrobirii, sufocării, călcării în picioare, strângerii de gât. Viaţa aceasta răsturnată, călcată în picioare,

sfărâmată, strivită, negată oferă un spectacol oribil! Însă această negare a vieții nu este diferită de cea care prezidează în fiecare zi adunarea a milioane de ființe umane în fața micului lor ecran, oroarea acestei negări nu este diferită de cea a spectacolului din care le-a fost dat să se nutrească în seara respectivă: în el se află adevărul existenței mediatice, iar în fața ochilor lor halucinați a scânteiat vreme de o clipă propriul lor adevăr.

Umanitatea care se angajează în existența mediatică parcurge spirala descendentă de-a lungul căreia puterile vieții părăsesc una după alta diversele practici ale simțirii, ale înțelegerii și ale iubirii descoperite și conservate în istoria sacrificială a culturii, în care din fiecare realizare a rezultat o renunțare, un surplus de putere. În aceste condiții, un eveniment unic, căruia nu i s-a acordat încă suficientă atenție și prin care instituția care avea drept îndatorire să transmită și să dezvolte cultura este luată cu asalt la rândul său, dobândește o importanță dramatică: distrugerea Universității.

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul 7

Distrugerea Universității

Când un lucru se apropie de sfârşitul său, cauza morţii sale apropiate rezidă în el sau în afara lui. În cazul Universităţii – Universitatea franceză va fi luată aici în considerare ca un caz exemplar –, principiul distrugerii sale poate fi perceput la fel de bine atât în propria sa realitate, cât şi în cea a mediului care o înconjoară, este acelaşi principiu care acţionează de două ori, sau, mai curând, care acţionează pretutindeni, într-o singură societate în care barbaria care o perverteşte treptat în întregime face, tocmai, imposibilă menţinerea în ea a unei Universităţi conforme conceptului său.

Ce este Universitatea? Potrivit sensului care derivă atât din etimologia sa, cât şi din originea sa istorică, *Universitatea – universitas* – desemnează un câmp ideal constituit şi definit de legile care îl guvernează. Pentru că aceste legi sunt ca atare universale şi, astfel, acţionează pretutindeni, cel puţin în interiorul domeniului care le este subordonat, acest câmp este afectat, în mod vizibil sau ascuns, de o universalitate care face din el o totalitate omogenă.

Totuşi, oare nu orice organizare umană, şi astfel orice societate, se supune unor legi, care legi, înainte de a fi reprezentate într-un cod legislativ sau juridic, sunt înainte de toate şi în ele însele legi ale vieţii? Analizele noastre precedente ne-au arătat despre aceste legi că, pe de o parte, sunt legi practice constitutive ca atare ale unei etici sub forma sa originară de etos, etică co-extensivă vieţii şi societăţii în general; pe de altă parte, că aceste legi ale vieţii sunt cele ale conservării şi ale sporirii sale. În acest fel, orice societate este prin natura sa un domeniu de cultură.

Să precizăm mai întâi că statutul Universităţii ţine de originea sa istorică. Într-o epocă dată, în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea în Occident, papa, împăratul, regele au fondat sau instituit, printr-o decizie de fiecare dată solemnă şi conştientă de consecinţele sale, o universitate, o instituţie a cărei menire era de a fixa, cu scopul de a face posibilă săvârşirea anumitor îndatoriri şi activitatea celor care se consacrau acestora, legi specifice, diferite de acelea valabile pentru restul societăţii. Prin urmare, universităţile s-au constituit pretutindeni într-o marginalitate principială, deliberată, nu doar factuală sau contingentă. Urma nedesluşită a acestei marginalităţi poate fi încă observată în zilele noastre în faptul că autorităţile obişnuite poliţieneşti sau judiciare nu au dreptul să pătrundă în interiorul unui campus universitar decât la invitaţia expresă a unui decan sau a unui preşedinte care vorbeşte în numele instituţiei universitare ca atare.

Dintr-o asemenea marginalitate rezultă că conceptul de Universitate închide în sine o contra-

dicție, dacă este adevărat că ceea ce tinde să promoveze el, și anume o universalitate limitată și excepțională, se înfățișează ca un monstru logic. Însă această contradicție ne face să ne gândim imediat la o întrebare: de ce trebuie instituite legi și reglementări diferite de acelea care guvernează în general o societate, de ce trebuie instituită această universalitate paradoxală care este Universitatea? Această întrebare cu aparență formală îmbracă o semnificație absolut concretă imediat ce ne amintim că societatea ca atare, ca esență generală nu există și că legile sus-numitei societăți sunt în realitate legile vieții, legile conservării și sporirii acesteia. Numai că viața, la rândul său, nu există nici sub aspectul unui concept, nici sub acela al unei entități generale: în măsura în care ea se încearcă pe sine și nu „este" decât ca această încercare de sine, ea se produce de fiecare dată sub forma unui Sine, ca efectuare a acestui Sine și ca experiență efectivă a sa. Nu există prin urmare nici Istorie, nici Societate, ci numai „indivizi trăitori" al căror destin este cel al Absolutului, care nu survine niciodată, în calitate de subiectivitate absolută, decât prin intermediul multiplicității indefinite a monadelor, al căror unic fundament îl constituie.

În ceea ce privește problema noastră, situația evocată mai sus se exprimă după cum urmează: în activitatea prin care produc bunurile necesare subzistenței lor și care îmbracă în fiecare epocă și pentru fiecare ramură a producției forme tipice, indivizii sunt locul unor experiențe care, în ciuda faptului că sunt de fiecare dată acelea ale unui Sine, nu sunt totuși mai puțin susceptibile de a prezenta

caractere comune: „legile societății" sunt formele tipice ale acestei activități, cu cortegiul său de reprezentări teoretice, ideologice și mai cu seamă juridice. Încă o dată este posibil, în reprezentare și grație ei, a trasa o nomenclatură generală a praxisului social a cărui esență rămâne totuși în sine nereprezentabilă și monadică. Necesitatea de a vorbi acum de „epoci", adică de o istorie a formelor tipice ale acestei activități productive rezultă în final din faptul că în fiecare monadă viața nu este doar conservare, ci și sporire. În acest fel, „plusul" ca „plus de sine" spre care tinde orice activitate, pentru că el se realizează deja pe planul vieții numite materiale, adică producătoare de bunuri materiale, o determină pe aceasta asemenea unui „progres", a unei transformări cel puțin virtuale cu titlu de auto-transformare – făcând din ea, cu alte cuvinte, o cultură.

Totuși, dacă acest plus se înfăptuiește sau nu, dacă este vorba despre o cultură propriu-zisă sau despre o fază de regres – este o lege generală a oricărei societăți ca în ea doar o parte a activităților care alcătuiesc praxisul său să se supună formelor tipice despre care am vorbit și care definesc munca socială a economiei. Tocmai pentru că aceste activități sunt cele ale unor indivizi dați, istoria lor nu este întâi de toate cea a societății, nu este Istoria, istoria acestor forme tipice de producție, ci este cea a indivizilor, tocmai, este istoria lor, începută nu în secolul al XIV-lea și în secolul XX, ci odată cu nașterea lor – nașterea lor transcendentală, se-nțelege, adică prima efectuare mută a subiectivității absolute în ei. Pornind de la acest punct zero al Parusiei inițiale se produce o

dezvoltare extraordinară, dezvoltarea pură a vieții lăsate în voia esenței sale proprii și, astfel, a procesului continuat al conservării sale și al sporirii sale. Corpul de pildă, aflând sprijin în patosul imobil al corporeității sale originare, se „trezește", fiecare dintre puterile sale, printr-o operație care înlănțuie una de alta diversele sale faze constitutive, se construiește încetul cu încetul, astfel încât să poată să se exercite, și așa se întâmplă cu fiecare dintre puterile sufletului[1].

La drept vorbind, o astfel de dezvoltare pare infinită. Ea constă în punerea în operă a subiectivității, fiind astfel dublă: este pe de o parte auto-activarea patosului în care se clădește interior ființa noastră. Există astfel o cultură a sentimentului – nu a cutărui sau cutărui sentiment: al plăcerii, al urii, al sadismului etc., ci al sentimentului însuși ca atare, un a se simți pe sine al lui a se simți pe sine, care merge sporindu-se până la ceea ce am putea numi o beție ontologică. Mistica este acea disciplină care are în vedere auto-în-cercarea sentimentului în posibilitățile sale principiale, fiind, ca atare, o disciplină esențialmente practică. Însă ea este prezentă în orice activitate de cultură, și trebuie să vedem de ce. De fapt, prin auto-afectare orice putere ajunge în sine, cea de a vedea cu ochii, ca și cea de a pricepe cu ajutorul înțelegerii, cea de a-și imagina, ca și cea de a-și aminti. Dezvoltarea fiecăreia dintre aceste puteri

---

[1] Pentru o descriere fenomenologică a acestei treziri a corpului în interiorul Parusiei inițiale, facem trimitere la poemul lui Aïgui, *Le Cahier de Véronique*, Le Nouveau Commerce, Paris, 1984.

implică astfel auto-afectarea sa originară, care, făcând-o posibilă în fiecare stadiu al efectuării sale, se sporește și se aprofundează în ea și odată cu ea. Iată de ce, așa cum observa cu candoare Aristotel, orice activitate se însoțește de o plăcere. Nicidecum în virtutea unei asocieri întâmplătoare, chiar dacă benefice. Ci din această rațiune esențială că orice act, actul de a vedea de pildă, având-și ființa reală în patos și foarte precis în propriul său patos, orice sporire a văzului, și aceasta în exercițiul său repetat, este prin chiar acest fapt exaltarea patosului său, adică auto-dezvoltarea sa potrivit legilor proprii – potrivit legii fundamentale a inversării suferinței în bucurie. Mai mult, această lege, cea mai interioară a vieții, nestăvilita și insuportabila suferință a ființei aruncate în sine și prinse în sine este cea care constituie forța sa, ca și pe aceea a fiecăreia dintre puterile sale, care i le dă propriu-zis pe acestea și le constrânge una după alta să se desfășoare – care constrânge văzul să vadă mai mult și, în auto-sporirea continuă a viziunii sale și a patosului său, îl duce pe acesta la capătul său, la inflagrarea suferirii în beția Fondului.

Toate actele și procesele care tocmai au făcut obiectul acestei scurte treceri în revistă, legile care le guvernează, adică, în realitate, care le exprimă constituie câmpul Universității, definindu-l și aparținându-i. Prin ce se opun astfel aceste acte acelora pe care le săvârșesc oamenii în viața lor cotidiană, prin ce diferă legile lor de legile obișnuite ale societății? Prin faptul că ele nu au altă motivație în afara auto-motivației imediate a vieții, adică presiunea pe care aceasta o exercită în mod constant asupra ei înseși pentru a-și

desfăşura forţa. Un astfel de proces este aşadar cel al culturii surprins în stare pură, iar puterea sa de culturaţie se dovedeşte cu atât mai spectaculoasă cu cât ea debutează în punctul zero al Naşterii. Trăsătura sa dominantă este progresul. Acesta este tributar unei ucenicii, unui învăţământ, pe scurt, unei educaţii, care începe de fapt încă de la naştere şi este mai întâi treaba părinţilor. Însă Universitatea preia ştafeta, iar multiplele progrese în toate domeniile, practice şi teoretice, ale elevului, şi apoi ale studentului sunt reflectarea acestui proces de auto-dezvoltare a vieţii, sau, mai curând, se confundă cu el.

Iată de ce trebuie să spunem din nou că acest proces îşi are finalitatea în sine, adică în viaţă. Ansamblul medierilor care intervin în Universitate nu sunt decât aparente: *a intra în posesia unui limbaj, a unei cunoaşteri, a unei tehnici, şi aceasta în cadrul unui învăţământ şi prin el, nu înseamnă niciodată altceva decât a intra în posesie de sine*, în măsura în care actul corporal sau intelectual pe care se pune de fiecare dată problema a-l reproduce devine, în această reproducere şi prin ea, actul propriu al celui care „înţelege". Bogăţia infinită, pe de-o parte, a modelelor de cultură care i se propun astăzi oricărui om care are acces la ele face ca acest proces de repetiţie să nu aibă sfârşit. Chiar şi pentru cel care se limitează la un domeniu determinat, există întotdeauna ceva de învăţat. Nu există nici un motiv de a părăsi Universitatea. Cu atât mai mult cu cât dobândirea cunoaşterii nu este încă decât o condiţie pentru crearea de cunoaşteri noi, aşa cum conservarea vieţii nu este în general decât aceea a sporirii sale. În orice caz, finalitatea

Universității este clară: de a transmite cunoașterea în cadrul unui învățământ, de a o spori în cadrul unei cercetări.

În societate, dimpotrivă, și în praxisul care constituie conținutul său actele în care acesta se vehiculează nu au drept finalitate imediată sporirea vieții la cel care le înfăptuiește: este vorba de ajustarea unei piese, de verificarea unui cec, de calcularea unei presiuni. Acțiunii devenite muncă, recunoscută și remunerată ca atare, i se impune de acum înainte o metodă căreia trebuie să i se conformeze. Despre această muncă se poate spune pe de o parte că presupune o ucenicie și, astfel, o învățare, iar pe de altă parte că ea rămâne în sine subiectivă. Însă ucenicia sau învățarea care l-au făcut pe individ apt să o exercite s-au întrerupt la acel stadiu de calificare care era cerut. Individul a părăsit Universitatea pentru a intra în viața activă. În același timp, activitatea sa cunoaște o mutație esențială, începând a fi inclusă într-un progres autonom și indefinit de perfecționare pentru a se conforma unor modele fixate. O activitate încadrată în niște moduri tipizate și stereotipe, inserată într-un proces material de producție și identificându-se cu el – acesta este praxisul social în opoziția sa față de viața universitară și culturală ca atare.

Fără îndoială, acest praxis social luat în ansamblul său își are încă (până la instaurarea erei tehniciste cel puțin) originea și finalitatea în viață, nefiind nimic altceva decât ansamblul medierilor prin care această viață se înfăptuiește într-o epocă dată, potrivit normelor și posibilităților acestei epoci. Însă 1) această înfăptuire este redusă la aspectul său

material, la producția și consumul bunurilor utile în mod imediat vieții corporale (hrană, sexualitate, îmbrăcăminte, locuință, sănătate), în vreme ce rolul necesităților și bunurilor intelectuale, estetice și spirituale scade progresiv. Și aceasta deoarece 2) în lumea generată de revoluția galileană dezvoltarea vieții și a culturii cedează locul unei dezvoltări tehnice autonome și care tinde să controleze procesul de producție în ansamblul său, ordonându-l și organizându-l după bunul său plac. În așa fel încât 3) individul este confruntat cu o transcendență din ce în ce mai opacă și ininteligibilă.

Pe de-o parte, ansamblul medierilor prin care se înfăptuiește procesul material de producție potrivit modalităților prefigurate ale diviziunii muncii i se impune acesteia ca o totalitate imensă aflată în fața sa și în sânul căreia trebuie să i se găsească un loc deopotrivă derizoriu și predefinit. Pe de altă parte, acest mănunchi tentacular de activități impuse nu mai este al vieții, ci al tehnicii: când una dintre aceste activități devine totuși, și aceasta în mod necesar, cea a unui individ în sarcina căruia cade, acesta i se supune într-o *pasivitate care nu mai este cea a vieții față de sine, cum se întâmplă în cazul necesității*, ci pasivitatea sa cu privire la ceea ce îi este cel mai străin, adică un dispozitiv tehnic. O astfel de pasivitate înseamnă pentru individ o alienare radicală: nu pentru că el ar deveni, prin efectul unei oarecare transsubstanțieri magice, altul decât el însuși, ci pentru că activitatea pe care și-o asumă în procesul material de producție și în cele din urmă în procesul tehnic al universului nu-și mai are rațiunea în propria sa viață.

Universitatea şi Societatea stau una în faţa celeilalte ca două entităţi opuse. Această opoziţie nu mai este cea care predomina la origini. Fiinţa-aparte a Universităţii, recunoscută şi acordată de către puterea temporală, reflecta o diferenţă de funcţii pe fondul unei comunităţi de esenţă. Un acelaşi proces, cel, în ambele cazuri, al auto-realizării vieţii, îmbrăca totuşi două forme: pe de o parte, cea a dobândirii de cunoştinţe şi a uceniciei în cadrul unui învăţământ, de cealaltă parte, cea a activităţii economice. Deoarece totalitatea stabilă care se înfăţişează ca „societate la lucru" este constituită din indivizi care nu se integrează în ea decât pe măsură ce ajung la vârsta adultă şi la capătul unei formări, legile acesteia din urmă, dobândirea de cunoştinţe şi de priceperi, erau diferite de acelea ale efectuării lor obişnuite şi monotone în cadrul unei meserii. Astfel, Universitatea îşi avea îndatoririle sale şi, prin urmare, norme, ritmuri şi reglementări proprii, iar nimănui nu-i trecea prin cap să conteste specificitatea acestora.

Astăzi opoziţia dintre societate şi Universitate nu mai are la bază simpla diferenţiere a funcţiilor lor; este vorba despre două esenţe nu doar distincte, ci eterogene, care se exclud una pe cealaltă, care se înfruntă într-o bătălie care nu poate fi decât o luptă pe viaţă şi pe moarte. Trăsătura decisivă a lumii moderne este, aşa cum am arătat, faptul că viaţa a încetat să constituie fundamentul societăţii, care, de la începutul vremurilor, era o societate de producţie şi consum care-şi extrăgea substanţa din cea a indivizilor. Se va spune că această stare de lucruri subzistă şi nu va putea dispărea: viaţa este ineludabilă şi inexpugnabilă, alfa şi omega oricărei organizări şi oricărei dezvoltări

umane, şi aceasta deoarece ea defineşte umanitatea transcendentală – simţirea, înţelegerea, imaginaţia, acţiunea şi în toate cazurile suferinţa şi bucuria, fără de care nu există nici umanitate, nici om.

Numai că intrăm într-o lume inumană. „Inumană" nu desemnează o oarecare judecată de valoare pronunţată de sus despre această lume şi deplângându-i insensibilitatea. Nu vrem să spunem nici că societatea şi-ar fi pierdut orice raport cu nevoile subiectivităţii vii, cu faptul de a mânca, de a bea: aceasta este, tocmai, imposibil. „Inumană" desemnează bulversarea ontologică sub efectul căreia principiul director şi organizator al unei societăţi care-şi găseşte substanţa în viaţă nu mai este aceasta din urmă, ci o sumă de cunoştinţe, de procese şi de proceduri pentru stabilirea şi ordonarea cărora viaţa a fost, atât cât se poate, dată deoparte. Această situaţie, descrisă în lucrarea de faţă, este cea a barbariei caracteristice vremurilor noastre. În societatea pe care o inaugurează, nu mai este loc pentru Universitate dacă aceasta, ca loc al învăţării, uceniciei şi cercetării, reuneşte ansamblul proceselor de auto-dezvoltare şi auto-înfăptuire a vieţii.

Distrugerea Universităţii de către lumea tehnicii îmbracă o formă dublă: este mai întâi de toate abolirea graniţei care, în calitate de indice al diferenţierii lor funcţionale, separa până în prezent Universitatea de societate; este, în al doilea rând, această barieră odată doborâtă, irupţia tehnicii în chiar sânul Universităţii şi nimicirea acesteia ca loc de cultură. Dată fiind importanţa lor, aceste două evenimente trebuie să facă obiectul unei delimitări precise.

Suprimarea marginalității specifice Universității este o revendicare explicită a cărei semnificație veritabilă este cu toate acestea mascată de motivațiile ideologice de care se prevalează și care sunt ele însele duble, politice și profesionale. Din punct de vedere politic și în numele idealurilor egalitare ale democrației, este contestat dreptul unei instituții și al celor care o slujesc de a eluda regula comună, de a constitui, tocmai, un câmp separat, cu norme și legi proprii, care sunt astfel denunțate ca fiind tot atâtea privilegii nejustificate. Dacă se pune problema timpului de lucru, care este în principiu același pentru toți, cum poate fi tolerat, în învățământul superior de exemplu, ca profesorii de la facultate să aibă, decenii de-a rândul, un serviciu de doar trei sau patru ore pe săptămână, și asta șase luni pe an! – ca obligațiile profesorilor de liceu sau din instituțiile care au înlocuit liceele să se reducă și ele la cincisprezece sau douăzeci de ore, cu vacanțe, și de data asta, mai lungi decât cele ale celorlalți salariați? Împinsă la extrem, revendicarea politică egalitară se exprimă după cum urmează: munca universitară este o muncă intelectuală. Poate fi aceasta rezervată unei caste de privilegiați? „Intelectualii" trebuie să cunoască și ei dificultatea efortului corporal, să se dedice muncii manuale, să facă sejururi în comunele populare, eventual în taberele de reeducare.

A doua mască cu care se înzorzonează refuzul de a lua în considerare specificitatea culturală a îndatoririlor și condiției universitare este argumentul utilității, drag părinților. Nu este scopul studiilor dobândirea unei meserii? La drept vorbind, în calitate

de dezvoltare a potențialităților constitutive ale subiectivității individuale, și aceasta prin exercițiul repetat și al transmiterii cunoștințelor, învățarea îl face pe cel care beneficiază de ea apt în mod imediat pentru un anumit număr de activități, pentru perfecționarea acestora, precum și pentru dobândirea de dispoziții noi. Se înțelege de la sine că, cu cât este mai ridicat nivelul acestui învățământ, cu atât mai mari sunt opțiunea și numărul de „debușeuri" oferite. Dimpotrivă, ideea de a limita cunoștințele la cele care vor fi efectiv puse în practică este atât criminală, cât și contradictorie. Contradictorie din cauza fluctuației cererii într-o lume în continuă evoluție și, astfel, a necesității unei adaptări constante, care este funcție a gradului de inteligență, precum și a vastității cunoștințelor stăpânite. Criminală deoarece ea înseamnă pentru individ stoparea dezvoltării sale potențiale, reducerea deliberată a ființei sale la condiția de rotiță a dispozitivului tehnico-economic.

Este prin urmare nimerit să afirmăm aici că învățarea trebuie cel puțin să răspundă unei duble vocații. Pe de-o parte, este adevărat, de a-l plasa pe fiecare în condiția de a îndeplini o funcție în societate și, astfel, de a-și însuși o meserie. Pe de altă parte totuși, și mai semnificativ, de a-i permite să pună în operă ansamblul înzestrărilor și capacităților astfel încât să-și realizeze individualitatea proprie, adică esența umanității din el. Această a doua sarcină este cea a culturii în puritatea sa. Cât despre cea dintâi, dacă se înfățișează și ea ca un proces de culturație cel puțin parțial, este aici un aspect pe care trebuie să-l privim mai îndeaproape.

A pregăti pentru o meserie, a face posibilă inserţia unui individ în societate îmbracă sensuri cât se poate de diferite, în funcţie de tipul de societate cu care avem de-a face, în funcţie de faptul dacă este vorba despre o societate propriu-zis economică, subordonată unei teleologii economice, sau tehniciste. Inserţia economică, de pildă, presupune actualizarea anumitor potenţialităţi ale individului, în vreme ce ea rămâne indiferentă faţă de dezvoltarea lui generală. Ea poate chiar să se opună acesteia, dacă este nevoie de o mână de lucru necalificată. Nu putem aşadar considera finalitatea economică drept suficientă şi valabilă în sine. A clădi Universitatea pe ea ar însemna a limita peste măsură câmpul sau vocaţia sa, iar dacă aceasta din urmă este cultura, ar însemna a o distruge de-a dreptul.

Inserţia tehnicistă – şi am arătat pe larg în ce fel universul economic se transformă sub ochii noştri în cel al tehnicii – împinge această dialectică până la capăt. Ocolul pe care îl reprezintă acea *hard science* pe care o presupun tehnologiile elaborate nu priveşte cel mai adesea decât domenii restrânse ale activităţii economice şi un număr limitat de indivizi: cea mai mare parte rămân să îndeplinească sarcini automate. Finalitatea tehnicistă poate cu atât mai puţin să se erijeze în principiu unic ce determină în mod exclusiv anumite filiere şi, la un mod mai general, *un învăţământ tehnic autonom*, aşa cum este el definit, să nu uităm acest lucru, de către scoaterea din joc a vieţii transcendentale care constituie umanitatea omului. Ceea ce vedem că se repetă atunci în interiorul Universităţii sunt înseşi presupoziţiile universului

tehnico-ştiinţific. Condiţia acestei repetări este tocmai suprimarea progresivă a liniei de demarcaţie originare dintre Universitate şi societate: „Universitatea poporului" sau „Universitatea vremurilor noastre", adaptată la lume şi la cerinţele ei, este unul şi acelaşi lucru. Se întâmplă totuşi ca, după prăbuşirea ideologiilor politice care se confundau cu ea, adevărul acestei mişcări în totalitatea sa să devină aparent: *după îndepărtarea sa din societate, expulzarea culturii în afara Universităţii înseşi.*

Deoarece societatea este alcătuită din indivizi care intră în viaţa profesională în serii succesive, simpla menţinere a activităţii sale implică transmiterea, de la o generaţie la alta, a cunoştinţelor care o fac posibilă – iar această sarcină, spuneam noi, este cea a Universităţii. Se ivesc atunci două întrebări: care cunoaştere trebuie transmisă – şi în ce fel? Să începem cu cea de-a doua, deoarece comunicarea cunoştinţelor se supune unei legi unice care le priveşte pe toate. Nu este oare pedagogia această ştiinţă prealabilă care li se impune tuturor celorlalte şi le dictează modurile adecvate ale transmiterii lor? Iluzia constă în a crede că aceste legi specifice ale comunicării sunt legi formale ce alcătuiesc un domeniu autonom. Din acest moment, în virtutea acestei autonomii a pedagogiei care îşi constituie propriu-zis propria esenţă, *învăţarea devine independentă de conţinutul predat.* Câteva noţiuni de pedagogie vor fi de acum suficiente pentru a-i transforma pe toţi neştiutorii în învăţători fără pereche.

Tocmai asta s-a întâmplat în Universitatea franceză în ultimii treizeci de ani. O armată de

educatori necalificaţi, recrutaţi în grabă pentru a face faţă afluxului de elevi generat de generalizarea învăţământului gimnazial şi în acelaşi timp de creşterea demografică, s-a trezit dintr-o dată titularizabilă şi titularizată. Şi tot în acelaşi timp, de vreme ce conţinutul cunoştinţelor nu mai conta, cei care ajunseseră să-l stăpânească nu-şi mai găseau locul într-o instituţie în care noii profesori erau la fel de inculţi ca şi elevii lor. Titularii, licenţiaţii şi alţi doctori au devenit obiectul a numeroase persecuţii şi injurii: lor le reveneau posturile cele mai bizare, instituţiile cel mai puţin atrăgătoare, clasele cele mai dificile. Ca întotdeauna, lupta celor mulţi, a celor slabi – în cazul de faţă, cei care nu ştiau nimic – împotriva celor puternici – cei cu diplome – era însoţită de o răsturnare a valorilor la capătul căreia valorile cunoaşterii nu mai aveau nici o importanţă în Universitate şi erau nevoite să cedeze locul altora dobândite, bunăvoinţa, simţul social, devotamentul, dragostea pentru copii, pentru dezmoşteniţi etc. Răsturnarea valorilor îşi atinge desăvârşirea în ideologia politică, dezvăluind adevărata semnificaţie a acesteia: egalitarismul, lupta împotriva elitismului etc. Sindicaliştii SNI (Sindicatul Naţional al Institutorilor) sau SGEN (Sindicatele Generale ale Educaţiei Naţionale), creştin-democraţii preocupaţi să fie în pas cu vremurile, toţi cei care încetaseră să-şi facă din efortul intelectual şi din cultură un ideal, demagogi, nemulţumiţi, leneşi de tot felul şi-au dat mâna şi au dat mâna administraţiei şi puterii politice, care vedeau în noua situaţie prilejul de a da salarii minime valului de funcţionari necalificaţi din domeniul educaţiei naţionale, dându-le în acelaşi

timp acestora prilejul să ia locul puterii intelectuale a Universității, doborâtă definitiv.

Punctul extrem al acestei desfășurări nihiliste, cel mai mare pericol a fost atins atunci când, conform profeției lui Nietzsche, cei puternici s-au lăsat câștigați de ideologie și de resentimentul celor slabi, așezându-se în fruntea cortegiului și mergând să scuipe odată cu ei pe mormântul culturii. Profesori titulari, decani ai Universității contestau acum titlul și funcția de profesor, propovăduiau eliminarea lor din consiliile Universităților, cadrul unic, desființarea tezelor, *adică a oricărei norme calificative pentru învățământul superior*. Atunci când îndatoririle asociate condiției de profesor sunt la rândul lor contestate, nu este pusă sub semnul întrebării o categorie profesională propriu-zisă, ci însăși posibilitatea unui învățământ superior. Căci orice învățământ superior rezultă dintr-o cercetare infinită în sine care sfârșește prin conferințe a căror pregătire, care cere luni sau ani, ar trebui pe de altă parte să culmineze cu publicarea de lucrări în care se construiește o bună parte a culturii unei țări și a unei epoci. A spori îndatoririle profesorilor nu înseamnă așadar numai a lovi în niște oameni eminenți, ci și a pune capăt învățământului superior și astfel Universității înseși în ceea ce privește vocația sa de cercetare. Faptul că această creștere a programelor de lucru – adică, în realitate, distrugerea Universității – a fost solicitată chiar de către profesorii Universității sau de către straniul lor sindicat (și aceasta într-un moment în care revendicările sindicale vorbeau în alte părți de scăderea timpului de lucru) este înfricoșător pentru cel care știe

să distingă ce anume ascunde mantia demagogiei politice: auto-distrugerea Universităţii ca auto-distrugere a culturii ca auto-distrugere a vieţii.

În ce constă, considerată în ea însăşi, adică din punct de vedere filosofic, transmiterea unei cunoaşteri? În actul prin care fiecare evidenţă constitutivă a acestei cunoaşteri, a principiilor sale, a axiomelor sale, a inferenţelor şi consecinţelor sale este repetată, actualizată de cel care, făcând din ea propria sa evidenţă, înţelege această cunoaştere şi în acest fel o dobândeşte. O asemenea repetare este dublă, teoretică şi practică. Este, pe de-o parte, repetarea evidenţei de care tocmai a fost vorba, a actului care o produce; este, pe de altă parte, şi în mod necesar, cea a patosului în care se află actul de evidenţă, nefiind niciodată, ca act cognitiv, decât în auto-afectarea sa şi prin ea. Cu certitudine, unele determinări pur patetice pot fi reproduse în lipsa oricărei ţinte intenţionale, a oricărei „cunoştinţe" – un act de pură iubire de exemplu. Recunoaşterea în existenţa sa autonomă a unei dimensiuni ontologice de imanenţă radicală în sânul căreia se înfăptuieşte această repetare originară este esenţială, ea singură permiţând înţelegerea transmiterii cunoştinţelor primitive străine cunoaşterii reprezentative şi obiective, şi precedând-o în mod necesar. Primele schimburi dintre mamă şi copil, însuşirea mişcărilor corporale, antrenarea sub toate formele sale, fenomenele de imitaţie şi de intropatie care se află în fondul vieţii individuale şi sociale se produc toate în interiorul acestei sfere intersubiective afective ce pune în funcţiune modalităţile patetice ale monadelor care participă la ea şi se sprijină pe ele. În

psihanaliză, pentru a nu da decât un exemplu, relaţia dintre analist şi analizant nu este decât o modalitate a intersubiectivităţii patetice despre care vorbim.

Însă dacă se poate şi trebuie afirmată existenţa unei repetări cu totul patetice, cea a unui afect fără reprezentare, inversul nu este adevărat: orice repetare teoretică a unui act de evidenţă sau de cunoaştere în sensul obişnuit al termenului este în mod identic o repetare patetică, cea a auto-afectării acestui act. *Repetarea în care constă orice transmitere şi orice dobândire posibilă a unei cunoaşteri, indiferent de ce fel, corporală, sensibilă, cognitivă, axiologică sau afectivă, orice repetare teoretică şi, la un mod mai general, afectivă se numeşte contemporaneitate.* Cel care intră în legătură cu un adevăr oarecare, fie că este vorba de cel al lui Hristos pe cruce sau al legilor adunării matematice, devine contemporanul acestuia în sensul care tocmai a fost arătat, devine el însuşi acest adevăr, sau ceea ce îl face posibil. Primul caz este cel al unui adevăr practic, cel de-al doilea, al unui adevăr teoretic.

Să adăugăm că această contemporaneitate îşi are propria temporalitate şi propria omnitemporalitate. Omnitemporalitatea sa, de vreme ce este posibil a deveni contemporan al unui eveniment care a avut loc acum douăzeci de secole şi, *a fortiori*, al oricărui adevăr raţional şi ca atare intemporal. „A deveni contemporan" înseamnă totuşi: a intra în procesul care conduce la acel lucru al cărui contemporan doreşti să fii şi la contemporaneitatea căruia nu ajungi decât la capătul acestui proces. Temporalitatea acestuia din urmă este cea a ek-stazei, dacă este vorba de adevărul

teoretic, cea, inextatică, a patosului, şi astfel de istorialul însuşi al Absolutului, dacă este vorba de adevărul practic.

Din natura contemporaneităţii în care orice transmitere şi orice dobândire de cunoaştere îşi extrag posibilitatea şi esenţa rezultă că aceasta nu este reductibilă la o teorie formală sau la o reţea de legi formale care ar putea fi separată de conţinutul cognitiv, de vreme ce în realitate dobândirea şi astfel transmiterea unei cunoaşteri sunt identice cu efectuarea fenomenologică concretă a acesteia în repetare, cu actul aşadar care reproduce conţinutul său reprezentativ în cazul cunoaşterii teoretice, cu patosul care, tot în repetare, se identifică cu adevărul practic, în cazul esteticii, al eticii şi al religiei. Ideea că pedagogia (sau, cum se spune astăzi, „ştiinţele educaţiei") poate constitui o disciplină autonomă este echivocă. Este adevărat că există o esenţă proprie a comunicării şi că tocmai am prezentat schema acesteia. *Teoria pură a acestei comunicări şi astfel pedagogia ca atare este filosofia primară.* Aceasta ne arată, tocmai, că esenţa comunicării se identifică cu actualizarea fenomenologică a cunoaşterii de comunicat, în noeza sa şi în noema sa. Teza unei transmiteri a cunoştinţelor care să se producă independent de aceasta, de deţinerea ei şi de reactivarea sa în relaţia învăţător-învăţăcel este absurdă. Un pedagog ignorant este un cerc pătrat.

Ce cunoaştere trebuie să transmită Universitatea – în această transmitere care constă în co-repetarea de către educator şi de către elev a cunoaşterii transmise –, este cea de-a doua întrebare pe care ne-o punem, singura care permite circumscrierea sarcinilor unui

învățământ veritabil. Răspunsul stă într-un singur cuvânt: cultura, adică autorealizarea vieții sub forma auto-sporirii sale, și aceasta în privința totalității posibilităților sale.

Trebuie făcute aici două observații decisive, prima dintre ele nefiind decât o simplă trecere în revistă. Deoarece cultura este această auto-înfăptuire a vieții, ea este esențialmente practică. Cunoașterile care o constituie în primul și-n primul rând sunt și ele cunoașteri practice, sunt, așa cum am spus-o și noi, dar așa cum cercetarea oricărei culturi trecute o dovedește, arta, etica și religia. Etica este prin ea însăși co-extensivă culturii, dacă este adevărat că orice act viu, inclusiv teoretic, este un act practic, un mod al etosului, ținând ca atare de o apreciere axiologică. Dansul, de pildă, este o formă etică a mersului, o expresie a măiestriei corporale în general. Am insistat asupra importanței artei care este cultura sensibilității. Și aceasta impregna societățile trecute, și nu constituia în ele, cum se întâmplă astăzi, un domeniu separat, rezervat inițiaților sau snobilor. Era o forță care guverna privirea locuitorilor, modurile de construire, comportamentele, uzanțele, riturile, și mai cu seamă riturile sacre.

Cât despre religie, cum ar putea fi negată importanța acesteia în devenirea popoarelor, mai cu seamă a celor mai mari? În Egipt ea făcea parte din viața cotidiană, determinând ansamblul activităților economice, impunându-le, dincolo de simpla producere a „valorilor de uz", finalități extraordinare. Diversele critici pozitiviste, cu explicațiile lor pe cât de radicale pe atât de simpliste, se prăbușesc imediat ce

este zărită înrădăcinarea religiei în esența vieții – în faptul că aceasta, ca încercare de sine, nu este niciodată fundamentul ființei sale. Experiența sacrului este cea a acestei situații ontologice ultime a cărei contra-dovadă este angoasa morții – care se înrădăcinează și ea în sentimentul trăitorului de a nu fi fundamentul lui însuși. Vedem astfel că în orice cultură cultul morților este legat de religie printr-o rețea de relații indestructibile – cum este de altfel și etica. Deoarece aceasta se identifică cu praxisul, ea își ia valorile și prescripțiile din esența vieții. De exemplu, faptul că viața se presupune în mod constant și, astfel, nu s-a instituit ea însăși este motivul pentru care nici unui trăitor nu îi este permis să atenteze la ea, pentru care crima, violul și furtul sunt interzise. Arta își are la rândul său originea în sacru: orice operă de artă își povestește propria naștere. Deoarece arta este sacră, ea piere imediat ce încărcătura sa religioasă dispare, așa cum vedem că s-a întâmplat de pildă în Occident odată cu prăbușirea picturii începând cu secolul al XVIII-lea până la reînnoirea sa în marile opere „mistice" ale secolului XX: Kandinsky, Klee, Rothko, pentru a nu cita decât numele cele mai prestigioase.

Cea de-a doua observație capătă astfel forma unei interogații: dacă arta, etica și religia constituie formele fundamentale ale oricărei culturi și conținutul său esențial, ce poate să însemne un învățământ care le nesocotește pe toate trei – *o Universitate care face economia culturii*? Universitatea modernă și „democratică" se prevalează de un anumit număr de valori care se încadrează în câteva rubrici: obiecti-

vitate, imparţialitate şi, astfel, „rigoare", pe scurt, „neutralitate". Însă putem oare invoca anumite valori în lipsa unei teorii generale a valorilor şi a fundamentului lor, în lipsa unei etici capabile să legitimeze opţiuni fundamentale, să desemneze finalităţi explicite, să definească comportamente? La drept vorbind, opţiunile sunt cele care au controlat şi controlează în fiecare zi stabilirea programelor, care decid importanţa fiecărei materii ce urmează a fi predate, precum şi modul de predare a acesteia. Însă aceste opţiuni nu au nimic etic, sunt opţiuni în afara eticii, opţiuni împotriva eticii – împotriva vieţii. Opţiuni în care nimeni nu optează, opţiuni lipsite de opţiune, cu radicalitatea şi violenţa lor inumane.

Unde se fac astfel de opţiuni, în ce loc străin celui în care se desfăşoară acel *universitas* al Universităţii, şi înainte de desfăşurarea sa? Spaţiul de unde viaţa a fost exclusă şi care se defineşte prin această excludere dată în calitate de condiţie a oricărei cunoaşteri veritabile, obiective, riguroase, imparţiale, în calitate de condiţie a ştiinţei este spaţiul galilean. „Neutralitatea" acestei cunoaşteri este cea a acestui spaţiu, presupoziţia galileană este cea care împinge lumea modernă în tehnică. Universitatea modernă şi democratică, care se prevalează de neutralitatea sa, de obiectivitatea sa, nu este lipsită de presupoziţie, clădindu-se în spaţiul galilean şi pregătindu-se să îl reproducă în ea. Şi aceasta cu o dublă condiţie, pe care am recunoscut-o deja, însă a cărei semnificaţie de moarte este acum mai uşor de perceput: pe de-o parte, ca separarea tradiţională Universitate / lume să fie abolită – şi atunci şi numai atunci Universitatea

devine de fapt un microcosmos; pe de altă parte, având în vedere că acest conținut al lumii tehnoștiinței devine cel al Universității, ca aceasta din urmă să-și conceapă și să-și desfășoare de acum înainte activitatea „științifică" de cercetare și de învățare ca implicând expulzarea deliberată și sistematică în afara ei a oricărei culturi.

Universitatea galileană, aculturală, microcosmică (și chiar, din punct de vedere al culturii, microscopică) nu a fost instaurată dintr-o dată, ci este rezultatul unui proces îndelungat ale cărui faze le accentuează și le reflectă pe cele ale introducerii în Occident a noului principiu care avea să distrugă în acesta nu numai propria sa cultură, ci orice cultură posibilă, așa cum o demonstrează devastarea întregului pământ și eliminarea de către tehnică a tuturor celorlalte culturi. Inițial, Universitatea cuprindea două facultăți principale: de filosofie și de teologie. Cu toate acestea, începând cu epoca galileană apar în interiorul său științele în sens modern. Prima academie înființată de Ludovic al XIV-lea, în 1706, la Montpellier se numește „Academia științelor și literelor". Dihotomia care se instalează atunci între aceste două mari grupe de discipline ridică în privința fundamentului său o problemă filosofică la care suntem în măsură să dăm un răspuns clar. „Științele" desemnează ansamblul cercetărilor subordonate proiectului galilean și vizând cunoașterea obiectivă a ființării naturale golite de proprietățile sale sensibile și subiective. „Literele" au în vedere aceste proprietăți, adică viața transcendentală însăși ca atare.

Istoria, literatura, limbile clasice şi moderne, filosofia pot foarte bine să vorbească despre una sau despre alta, dar nu o fac niciodată fără o referire implicită, însă principială la modul de apariţie a „uneia" sau a „alteia", adică la o subiectivitate care nu mai este aici un personaj inutil şi stingheritor, ci „lucrul însuşi" şi acel ceva despre care este vorba la urma urmei. Când istoria pune în balanţă iernile bune şi pe cele rele, compară curbele demografice, productivitatea la hectar, ea măsoară prin intermediul acestor date numite obiective condiţiile conservării sau ale sporirii vieţii, sau pe cele ale morţii sale; este întotdeauna, sub masca aparatelor conceptuale sau statistice, o istorie a praxisului şi a angoasei sale. Literatura nu are alt scop decât de a înfăptui în acelaşi fel dezvăluirea esenţei vieţii, şi dacă o face prin mijlocirea procedeelor estetice, este pentru că arta, căreia îi aparţine, este vehiculul privilegiat al acestei raportări esenţiale la viaţă. Această raportare devine conştientă de sine în filosofia a cărei temă proprie o constituie.

Dihotomia dintre ştiinţe şi litere se întemeiază astfel pe diferenţa dintre obiectele lor, adică diferenţa ontologică radicală care separă fiinţarea golită în ea însăşi de capacitatea de a se încerca pe sine şi, pe de altă parte, ceea ce poartă în sine o asemenea capacitate şi se defineşte prin ea, adică subiectivitatea transcendentală sau, dacă preferăm, Fiinţa în calitate de Viaţă. Pe această capacitate se întemeiază acest *humanitas* al omului. Din această distincţie între fiinţare şi Fiinţă reiese că *ştiinţele nu vorbesc niciodată despre om* sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, că ele vorbesc despre

el *ca fiind altul decât el însuşi*, ca fiind atomi, molecule, neuroni, înlănţuiri de acizi, procese biologice, fiziologice etc. Dimpotrivă, „literele" clădesc în felul lor, care pare adesea confuz, şi cu toate că nu sunt pe deplin conştiente de aceasta, o cunoaştere reală a omului în umanitatea sa transcendentală.

Imperialismul principiului galilean şi al universului tehnico-ştiinţific pe care l-a generat se traduce în primul rând şi în mod vizibil în interiorul Universităţii prin retragerea progresivă a disciplinelor literare în favoarea disciplinelor ştiinţifice. În învăţământul secundar, modificările constante ale programelor şi orarelor merg toate în aceeaşi direcţie. Schimbarea cea mai spectaculoasă priveşte filosofia, care constituia formaţia fundamentală, în virtutea celor nouă ore pe săptămână în cazul a şaizeci sau şaptezeci la sută dintre elevii claselor terminale, al căror orar a fost redus, pentru totalul elevilor acestor clase, la două sau trei ore. Filosofia fiind, printre altele şi cum trebuie să se precizeze, o teorie generală a cunoştinţelor, suprimarea sa de către principiul tehnico-ştiinţific marchează refuzul acestuia de a se supune criticii unei alte instanţe în afara sa, indică dezlănţuirea sa, aspiraţia sa totalitară de a constitui unicul tip de cunoaştere. În învăţământul superior, reculul disciplinelor tradiţionale ale culturii se traduce în mai multe feluri, dintre care cea mai semnificativă este introducerea disciplinelor ştiinţifice în cadrul fostelor facultăţi de litere, unde se oferă de pildă o predare a matematicii menită să iniţieze studenţii în noile metode statistice şi de alt tip care invadează ştiinţele umane, în vreme ce până şi ideea unor măsuri de

reciprocitate tot atât de fezabile sau chiar necesare – ca de pildă o formație filosofică, etică sau istorică pentru juriști, medici, chiar matematicieni – pare deplasată.

Impactul principiului galilean nu se traduce numai prin refluxul disciplinelor literare, ci și, în interiorul fiecăreia dintre ele, prin subversiunea lor internă. Motivul acestei zdruncinări este general: de fiecare dată când se poate și în toate modurile posibile, chiar absurde, obiectul ultim al cercetării, adică umanitatea transcendentală a omului, se vede înlocuit, la capătul unei alunecări frauduloase de care nici măcar nu ne mai dăm seama, de un substituit oarecare care pretinde a fi echivalentul său, dar a cărui alegere depinde de fapt de aptitudinea sa de a se subordona unor metode de tip obiectivist, și mai cu seamă matematic. Dacă este vorba de pildă de literatură, considerația lingvistică ascunde sau corupe analiza literară, textul, sau mai curând limbajul perceput în obiectivitatea sa reziduală substituindu-se creației imaginarului în care se produc semnificațiile estetice care constituie opera și, astfel, literarul ca atare. Ocultarea acestuia nu rezultă numai din invadarea domeniului propriu lui de către categoriile lingvisticii; diversele „abordări" psihanalitice, sociologice, politice care proliferează astăzi au același efect. A reduce o operă la semnificația sa socială sau a o explica prin contextul în care se inserează, sau a privilegia operele „realiste" în cazul cărora acest contrasens este cel mai ușor de realizat înseamnă întotdeauna a nega literatura însăși. Această negare este înscrisă în programe și în alte circulare ministeriale care cer ca fragmentele alese pentru a fi

comentate la orele de franceză să nu mai fie din romane sau poeme, ci din articole de ziar, mărturii, documente legate de viaţa profesională, sindicală, sportivă, turistică, sexuală etc. şi destinate să faciliteze într-o bună zi inserţia elevului în mediul social.

Aceeaşi suprimare a culturii este vizibilă în studiul „limbilor", redus la practica lor imediată. Limbile vechi, cunoscute îndeosebi prin intermediul operelor literare, filosofice sau istorice şi astfel supraîncărcate de cultură, sunt abandonate. Studiul limbilor vii se supune aceloraşi motivaţii ca şi acela al limbii franceze, nedepăşind nivelul lingvistic decât pentru a bascula în sociologism. Scopul este de a-l familiariza pe elev cu existenţa cotidiană a unei ţări, privită prin prisma aspectelor sale celor mai superficiale, reflectate prin intermediul vulgarităţii mijloacelor de comunicare. Platitudinile, stereotipurile scrise în grabă de jurnalişti care n-au nimic de scris îi depăşesc în mod decisiv ca valoare educativă pe Shakespeare sau pe Dante, pe Pascal sau pe Goethe, pe Dostoievski sau pe Mandelştam. În programa cursurilor pentru obţinerea specializării în engleză, literatura engleză a devenit o materie opţională.

Impactul principiului galilean asupra disciplinelor fundamentale ale culturii, excluderea de către acesta a conţinutului lor specific îşi găseşte ilustrarea cea mai remarcabilă în cazul filosofiei. Filosofia are drept temă umanitatea transcendentală a omului, ea singură este capabilă să întemeieze un umanism veritabil. Acest *humanitas* al omului este subiectivitatea readusă la dimensiunea sa de imanenţă radicală, la auto-revelarea sa originară şi proprie, diferită de cea

a lumii. Filosofia nu este viaţa, ci unul dintre efectele sale, acela în care, îmbătată de sine şi încercându-se pe sine ca absolut, subiectivitatea vie porneşte să se cunoască pe sine, propunându-se astfel ei înseşi ca temă proprie a sa. Realizarea acestei sarcini ridică probleme considerabile, a căror soluţionare presupune elucidarea formelor oricărei cunoaşteri posibile şi în ultimă instanţă a esenţei lor comune, adică fenomenalitatea ca atare. Înţelegându-se ca fenomenologie, filosofia îşi oferă mijlocul de a îndeplini programul lăsat moştenire de istorie şi de a-l duce la bun sfârşit: de a nu fi numai o teorie transcendentală a cunoaşterii şi a ştiinţei, ci a tuturor formelor de experienţe imaginabile, a ierarhiei lor, a relaţiei lor şi, în ultimă instanţă, o teorie a vieţii înseşi.

Este limpede că nici una dintre aceste probleme nu poate fi analizată aici. Ne mulţumim a observa că scoţând din joc subiectivitatea, proiectul galilean îi retrage filosofiei obiectul său propriu. Imediat ce această scoatere din joc, care nu avea la Galilei decât o semnificaţie metodologică, vizând de altminteri cunoaşterea unei fiinţări non-subiective în sine, primeşte, dimpotrivă, o semnificaţie dogmatică, aşa cum se întâmplă odată cu pozitivismul, filosofia este condamnată la moarte. Nu discutăm aici despre faptul că această eliminare dogmatică a subiectivităţii, şi aceasta într-o problematică a cunoaşterii a cărei esenţă este subiectivă, este absurdă, că ea conduce la fondatorul pozitivismului la o imensă contradicţie care capătă forma revenirii masive a sentimentului în chiar acel loc de unde viaţa tocmai fusese alungată. Ne vom

mulţumi să cercetăm soarta rezervată filosofiei în Universitatea neopozitivistă.

În afara refluxului său deja amintit şi comparabil cu cel al literaturii, al limbilor clasice, al artei şi al culturii în general, filosofia este subminată din interior prin faptul că, începând a se înfăţişa ca o teorie generală a cunoaşterii şi, astfel, a subiectivităţii transcendentale ca atare şi în structurile sale cele mai profunde, ea se pomeneşte redusă la o reflecţie asupra cunoaşterii ştiinţifice prezentate ca singura valabilă: ea a devenit epistemologie, sau, mai bine spus, dat fiind că ştiinţa care se face constituie reflecţia autentică a ştiinţei asupra ei înseşi, o simplă istorie a ştiinţelor. La CNRS (Centrul Naţional al Cercetării Ştiinţifice), filosofia este inclusă în a patruzeci şi cincea şi ultima secţiune, sub titlul „Filosofie, epistemologie, istoria ştiinţelor" – secţiune pe care se pune mereu problema a o desfiinţa pur şi simplu. În cel mai fericit caz, o cunoaştere *a posteriori* referitoare la dezvoltarea unui tip particular de cunoaştere în lumea modernă, iată ce s-a substituit imensei sarcini de a elucida esenţa vieţii şi, astfel, umanitatea transcendentală a omului.

În punctul extrem al desăvârşirii sale, negarea dogmatică a vieţii transcendentale nu doar perverteşte filosofia; ea o suprimă în favoarea unei discipline noi: psihologia pozitivă sau ştiinţifică. În ceea ce priveşte psihologia, filosofia şi-o asuma în măsura în care *psyche* înseamnă suflet, subiectivitate, iar *logos*, o cunoaştere referitoare la aceasta. Psihologie este definiţia filosofiei. Negarea radicală, ontologică a subiectivităţii se produce la începutul secolului XX odată cu

instituirea behaviorismului, al cărui caracter contradictoriu a fost arătat. Odată eliminată conştiinţa, rămâne să i se găsească acestei ştiinţe un nou obiect: acesta va fi comportamentul, care implică totuşi obiectivarea în el a unei subiectivităţi transcendentale, singura capabilă să îi confere „sensul" său. Iată de ce psihologia ştiinţifică nu îşi atinge cu-adevărat scopul decât contestând specificitatea şi autonomia comportamentului uman, interpretându-l ca o simplă aparenţă, ca fenomen sau rezultat al unui proces în sine biologic. Cu această pretenţie de a produce o explicaţie exhaustivă a subiectivităţii plecând de la biologie, psihologia „ştiinţifică" îşi dezvăluie supoziţia în ultimă instanţă materialistă, se auto-distruge ca disciplină autonomă pentru a da dreptul la cuvânt unei ştiinţe a naturii. Astfel ea împinge până la extrem alienarea omului, explicând tot ceea ce este uman în sine prin faptul că nu este altfel. Psihologia ştiinţifică şi materialistă apare atunci ca adevăr al proiectului galilean aplicat omului şi constând în eliminarea esenţei sale proprii.

Numai că nu este niciodată posibil a explica, nici măcar câtuşi de puţin, subiectivitatea, chiar dacă este redusă la psihic, adică la umbra sa proiectată în lume de biologic. Şi aceasta deoarece, dacă *a* este ceva biologic şi *b* este un psihic, legătura lui *a* cu *b* este imposibilă din principiu, *b* neputând niciodată decât să fie constatat, şi aceasta pe planul care este al său, *în el însuşi şi de către el însuşi*, drept ceea ce, în raport cu biologicul, este un nou absolut, ireductibil la

el sau, cum ar spune Descartes, o idee înnăscută[1]. Astfel, nu putem niciodată, pornind de la cunoaşterea unui proces biologic, chiar chimic, să deducem cunoaşterea psihismului (a culorii roşii, a durerii etc.), ci doar, pornind, dimpotrivă, de la acesta din urmă şi astfel afirmându-l şi presupunându-l aşa cum se afirmă, se presupune şi se cunoaşte el însuşi, putem să constatăm corelarea lor – aceasta nefăcând de altfel să intervină în sine decât reprezentarea subiectivităţii în psihismul uman şi niciodată subiectivitatea însăşi, care se retrage şi se reţine în Noaptea inextatică a imanenţei sale pure.

Nu este posibil a obţine pornind de la biologic nici cea mai neînsemnată cunoştinţă privind subiectivul ca atare – iată ce trebuie să recunoască orice gândire (fie ea scientistă şi materialistă) pe care practica sa o obligă la înţelegerea corectă a fenomenelor în chestiune. Vorbind de psihismul profund, de ceea ce el numeşte „stările latente ale vieţii psihice", Freud declară categoric: „Ele ne sunt, la ora actuală, complet inaccesibile prin caracterele lor fizice; nici o reprezentare fiziologică, nici un proces chimic nu poate să ne dea vreo idee despre natura lor"[2]. Dacă

---

[1] „Căci organele de simţ nu ne aduc nimic din ideea care se trezeşte în noi cu prilejul lor, şi astfel această idee trebuie să fi fost în noi dinainte", scrisoare către Mersenne din 22 iulie 1641, în *Oeuvres*, *op. cit.*, III, p. 418.

[2] *Métapsychologie*, col. „Idées", Gallimard, Paris, 1968; *Gesammelte Werke*, X, 267. Sintagma cu valoare restrictivă „la ora actuală" este o mărturie amuzantă privind refuzul ideologiei scientiste de a capitula necondiţionat în faţa

cineva aruncă o privire asupra disciplinelor incluse în rubrica „psihologie" în Universitatea zilelor noastre, va descoperi, alături de o psihologie ştiinţifică a comportamentului ce revine la biologie, cursuri de psihanaliză, fără să se ofere vreo justificare teoretică a acestei stranii juxtapuneri a unor cercetări eterogene care îşi urmează fiecare calea sa fără să aibă habar de cealaltă. Or, raţiunea unei astfel de situaţii este limpede pentru noi, fiind consecinţa strictă a absurdităţii proiectului galilean aplicat cunoaşterii omului: expulzarea vieţii transcendentale în afara domeniului cunoştinţei de către psihologia obiectivistă a comportamentului antrenează refularea sa în „inconştient", sub a cărui titulatură este recuperată de psihanaliză. Psihanaliza este substitutul inconştient al filosofiei, a cărei nobilă sarcină o preia: delimitarea *humanitas*-ului omului. Preluare imposibilă în lipsa unei metode transcendentale şi mai cu seamă eidetice, în lipsa unei delimitări conştiente faţă de obiectivismul galilean la care, în mod contradictoriu, psihanaliza revine fără încetare. De aceea ea nu a putut construi decât o psihologie bastardă, pe jumătate subiectivă şi pe jumătate obiectivistă, o psihologie empirică în care ambiţia de a determina concepte empirice (raportarea la Tată, sexualitatea anală etc.) să joace un rol transcendental nu poate sfârşi decât într-o confuzie extremă.

În calitate de aplicare a proiectului galilean la cunoaşterea omului, psihologia se înfăţişează ca prototip al noilor „ştiinţe umane", a căror teorie generală

---

evidenţei apodictice care o dezminte în modul cel mai usturător.

sub forma deconstrucției lor a fost propusă de noi în capitolul V al lucrării de față. Dezvoltarea unui învățământ specific bazat pe psihologie, pretenția sa de a înlocui filosofia sau cel puțin „psihologia filosofică" tradițională, de a se înfățișa drept o cunoaștere științifică a omului în locul și pe locul vechilor vise metafizice – toate acestea demonstrează în mod frapant progresul continuu al principiului galilean în interiorul Universității și al disciplinelor literare înseși. Apariția, alături de această psihologie, a unei sociologii care se subordonează aceloraşi supoziții și revendică acelaşi titlu de scientificitate are acelaşi sens. Este vorba în realitate de o sociologie foarte aparte[1]. Ca și în cazul psihologiei, o sociologie care ar trata umanitatea omului punând-o în joc nu ar putea să se lipsească de un fundament transcendental, care constă în intersubiectivitatea aflată la temelia oricărui fenomen social, de orice fel. Pe de o parte, conținutul acestei intersubiectivități nu este altul decât acela al subiectivităților care intră în raport, astfel încât legile sale, legile societății, nu sunt diferite de cele ale indivizilor care o alcătuiesc. Pe de altă parte, această intersubiectivitate trebuie gândită pentru ea însăși, și aceasta nu doar ca un rezultat sau o stare de lucruri, ci în funcție de procesul transcendental al formării sale, care o generează de-a dreptul sau prin care ea se auto-generează ea însăși. Îndeplinirea acestei sarcini a fost opera unui mare filosof,

[1] Se înțelege de la sine că această critică vizează doar această sociologie „galileană" – nicidecum orice sociologie posibilă, și cu atât mai puțin Ideea acesteia.

sociologul francez Tarde, care, prin intermediul unei elucidări a fenomenului crucial al imitării, a ştiut să privească mai în profunzime, până la acest proces transcendental al auto-constituirii oricărei intersubiectivităţi concrete.

Însă îndepărtarea de către proiectul galilean a subiectivităţii transcendentale este în mod identic îndepărtarea intersubiectivităţii. Sociologia ştiinţifică trebuie aşadar, ca şi psihologia cu acelaşi atribut, să-şi dea un alt obiect: vor fi şi aici, substituindu-se esenţei subiective, „comportamente" sau „fenomene" reduse la faptul de a-fi-date în obiectivitatea societăţii – comportamente sau fenomene care nu mai sunt individuale, ci sociale. În măsura în care asemenea comportamente trebuie să facă abstracţie de intersubiectivitate aşa cum comportamentele psihologiei făceau abstracţie de subiectivitate, ele au nevoie să subziste prin ele însele, iar nu prin această subiectivitate fără de care ele nu au totuşi nici conţinut, nici sens. Ipostaza societăţii şi a proceselor sociale împreună cu, drept corelat, cea a legilor sociologice autonome, independente de legile subiectivităţii individuale şi, chiar mai mult, impunându-se acestora – aceasta a fost afirmaţia decisivă formulată de Durkheim, singura capabilă de fapt să fondeze o sociologie obiectivistă şi ca atare ştiinţifică. Absurditatea potrivit căreia „viaţa acestei societăţi urmează legi opuse legilor care îl fac pe om să acţioneze ca individ" – absurditate denunţată de Marx în polemica sa împotriva lui Proudhon[1] –

[1] Marx, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1963, I, p. 63.

devine principiul explicit al noii sociologii, care, lăsată pe mâna unui marxism care ignora tot în legătură cu Marx, avea să o oculteze definitiv pe cea a lui Tarde, ocultând în acelaşi timp posibilitatea unei sociologii dinamice şi însufleţite.

Am arătat în ce fel această sociologie obiectivistă cu ambiţie ştiinţifică se însoţeşte, în marxismul devenit leninism, de o ideologie politică şi în acelaşi timp de o etică îndoielnică. Deoarece relaţia Societate / Individ (care sunt în realitate un Acelaşi, care au aceeaşi substanţă – subiectivitate, intersubiectivitate, praxis – în aşa fel încât şi legile lor sunt aceleaşi) este percepută ca o relaţie externă de cauzalitate între două entităţi separate dintre care prima devine cauza, iar cea de-a doua efectul, atunci individul nu mai are, pentru a se smulge condiţiei sale derizorii, decât a se dedica sarcinilor politice cu scopul de a se identifica astfel în mod cvasi-metafizic cu destinul lumii. Cunoaştem semnificaţia acestei fugi din sine a vieţii şi a individului şi în ce fel ea îşi are în realitate izvorul în ei. Sociologia care se clădeşte pe ruina vieţii individuale, ştiinţele umane care îşi propun acelaşi scop nu obţin astăzi, în ciuda mediocrităţii lor conceptuale, succesul care le aparţine decât din cauză că, îndărătul gablonzurilor galileene cu care se înzorzonează, ele fac trimitere în fiecare dintre ele, ca la forţa reală din care se nutresc în mod tainic, la deznădejdea sa.

Această sociologie „ştiinţifică" îmbracă în ceea ce priveşte chestiunea Universităţii o importanţă hotărâtoare. Ea este cea care, nemulţumită să contribuie la reculul disciplinelor tradiţionale, o loveşte

pe fiecare dintre acestea drept în inimă, retrăgându-i obiectul său propriu şi până şi dreptul la cuvânt. Istoria sociologizantă nu mai este cea a indivizilor vii, ci a structurilor transcendente sub greutatea cărora aceştia sucombă. Posibilitatea ca un istoric să dobândească o perspectivă mai profundă şi mai clară asupra *humanitas*-ului omului, şi aceasta prin repetare, concepând replica existenţelor-care-au-fost şi a experienţelor lor celor mai nobile, această posibilitate, care făcea din istorie o formă de cultură, nu mai există. Cercetarea exterioară a formelor şi a configuraţiilor generale înlocuieşte încă o dată pătrunderea în taina a ceea ce a fost într-adevăr pentru fiecare dintre ele. Am denunţat ce anume implică abordarea sociologică în literatură: nesocotirea literarului ca atare. În ceea ce priveşte filosofia, sociologia nu mai este o ramură a sa, ea nu se mai situează într-o teorie cuprinzătoare a cunoaşterilor, ci ia, dimpotrivă, locul acesteia, *explicaţia sociologică face în general din filosofie o ideologie*, un efect, în locul şi pe locul unui principiu şi unui nucleu de inteligibilitate. Istoria filosofiei nu mai este ea însăşi decât istoria ideilor, o simplă facticitate cufundată într-o totalitate ea însăşi empirică şi comprehensibilă pornind de la ea.

Cu toate acestea, în măsura în care universul ideal în ansamblul său este funcţie a societăţii şi a organizării sale prealabile, atunci Universitatea, unde se desfăşoară acest univers şi care se identifică în mod concret cu el, nu mai este nici ea decât un efect al acestei societăţi şi produsul său. Clivajul Societate / Universitate nu mai are o raţiune de a fi din momentul în care autonomia celei de-a doua este contestată.

Sociologia durkheimiană şi leninistă, cu multiplele sale vlăstare, cere suprimarea acestei linii de demarcaţie în acelaşi fel în care subminează, în interiorul fiecăreia dintre disciplinele fundamentale ale culturii, dreptul său la autonomie. Suprimarea acestui drept, sau, dacă vreţi, hegemonia stărilor de lucruri sociale trebuie gândită în funcţie de acestea din urmă, de tripla structurare a oricărei societăţi: politică, economică şi, astăzi, tehnico-ştiinţifică. Subordonarea politică înseamnă totalitarism. Subordonarea economică înseamnă a impune oricărei forme de acţiune, mai cu seamă intelectuală şi spirituală, o finalitate străină, ea implică răsturnarea teleologiei vitale. Subordonarea tehnico-ştiinţifică, cu releele sale politice şi administrative, cere expulzarea culturii din locul prevăzut pentru dezvoltarea sa şi, astfel, distrugerea pur şi simplu a unei Universităţi destinate culturii.

Acestor trei consecinţe deja amintite li se adaugă o a patra, care le conferă „democraţiilor" moderne fizionomia lor proprie. Eliminarea subiectivităţii transcendentale de către proiectul galilean nu este niciodată completă, viaţa continuă, însă, spuneam noi, sub formele sale cele mai fruste: instinctele elementare se înfăptuiesc de la sine, fără vreo referire la un model de cultură, la o sensibilitate mai exigentă, forţă sub aspectul său fizic şi cel mai brutal, gândire redusă la scheme ideologice, la şocul cuvintelor şi la greutatea fotografiilor, pe scurt, la reprezentări colective devenite oglindirea fidelă a unei existenţe la nivelul solului. Iar această existenţă care-şi reflectă sărăcia în cea a mijloacelor de comunicare, fiind în acelaşi timp modelată şi pervertită de ele, este

existența socială. Atunci când, așadar, motivată de sociologismul politicianist, o modificare a programelor din învățământ dictează înlocuirea studierii marilor scriitori cu cea a mediului social, lectura textelor filosofice cu informația audiovizuală, aceste forme degradate ale vieții vin să se substituie, cu titlu de conținut mental, sau chiar de ideal, producțiilor elaborate și exaltante ale culturii.

Însă totul se leagă. Caracteristica culturii este de fapt caracterul său auto-referențial. De vreme ce nici o operă majoră nu se explică niciodată plecând de la o realitate imediată și, de pildă, socială, geneza sa implică toate cercetările anterioare, un univers de cultură la care ea face trimitere potrivit unui joc complex de continuități sau de rupturi a căror reactivare este indispensabilă înțelegerii sale și în același timp îi conferă extraordinara sa putere de deschidere și de îmbogățire. Este mult mai simplu să alcătuiești un dosar privind o chestiune de actualitate; pentru aceasta sunt suficienți dascălii necalificați, dintre care mai mult de treizeci de procente, potrivit unui raport, nu au studiat niciodată materiile pe care sunt acum însărcinați să le predea. Eliminarea culturii și degradarea mediului universitar își dau mâna când, sub egida sociologismului și sub titlul de „realitate socială" pentru care elevii trebuie să fie pregătiți, banalitatea cotidiană, comportamentele meschine, fantasmele rudimentare, limbajul mass-media sau analfabeții au devenit norma, și pe aceasta este vorba de a o inculca elevilor.

Natura cunoașterii care trebuie transmisă și modul acestei transmiteri erau două chestiuni adresate

Universității. Modificarea de conținut care perverteşte disciplinele tradiționale şi le substituie pretinse ştiințe care se mărginesc la a ridica la rang de norme teoretice trăsăturile imprecise ale unei stări de lucruri empirice este însoțită de o schimbare nu mai puțin esențială a modului de transmitere, adică a învățământului ca atare. Repetării în contemporaneitatea producătoare de evidență apodictică sau de certitudine patetică i se opune comunicarea de informații privitoare la fapte, exterioară şi superficială ca şi acestea şi asimilabilă şi ea unei pure factualități. De unde îşi ia aceasta modelul? În societatea generată de auto-dezvoltarea orbească a tehno-ştiinței care bulversează stratificările anterioare, dispozitivele tehnice înlocuiesc treptat praxisul subiectiv al oamenilor; comunicarea nu mai este aici o relație vie întemeiată pe rostirea personală şi tributară de fiecare dată indivizilor care intră în relație, ea nu mai este intersubiectivitate ci, tocmai, un dispozitiv tehnic: ea a devenit comunicarea mediatică şi se reduce la aceasta.

Comunicării mediatice – care-şi află chintesența în televiziune – îi aparține doar ceea ce comunică, adică ea însăşi, în aşa fel încât forma acestei comunicări a devenit conținutul său. Astfel, nu există altă realitate în afara celei care intră în această comunicare, şi în măsura în care intră. Important este numărul de jurnalişti, cantitatea de camere de filmat adunate în jurul a ceea ce, în ele şi prin ele, va accede la ființă: evenimentul. În ele şi prin ele, care îi conferă nu doar importanța sa, ci şi existența sa, existența mediatică, determinându-i în acest fel natura. Căci ceea ce aspiră la titlul de eveniment şi, astfel, la ființă

trebuie să fie în aşa fel încât să poată fi televizat, el este şi trebuie să fie modelat, decupat, limitat de această exigenţă de neocolit a cărei esenţă a fost recunoscută: actualitatea. Aceasta desemnează ce este de acum acolo în superficialitatea sa extremă – superficialitate şi punctualitate care provin din capacitatea sa de a fi televizat şi de a fi în calitate de televizat – pentru intervalul cât va fi, urmând să basculeze apoi în neant.

Atunci când sociologismul politicianist propulsează conţinutul societăţii în universitate şi o scufundă, în acelaşi timp cu acest conţinut şi deoarece el este din ce în ce mai mult constituit de mass-media, comunicarea mediatică ce invadează tot intră în concurenţă, în interiorul Universităţii chiar, cu modul tradiţional de transmitere a cunoştinţelor. Repetarea în contemporaneitate care constituie esenţa oricărui învăţământ autentic trebuie să cedeze locul „ştiinţelor comunicării", care, sub pretextul că regândesc chestiunile specifice, asigură de fapt promovarea generală a comunicării mediatice: „Adevărata pedagogie este televiziunea!". Şi, odată cu comunicarea mediatică, existenţa mediatică. Anchetele, opinia, despre care se vorbeşte, stereotipurile de tot felul, vulgaritatea generală, benzile desenate, „noua civilizaţie a imaginii", tot ceea ce face trimitere la banalitatea şi la prozaismul cotidian şi le afişează cu complezenţă – iată ce trebuie să-i înveţe pe elevi profesorii aserviţi actualităţii, dogmei sociale, preschimbaţi în telespectatori, deveniţi la fel de receptivi şi de frivoli ca şi ei.

Căci adevărul concret al acestei întregi mişcări poate fi rezumat în felul următor: *puterea*

intelectuală şi spirituală asumată în mod tradiţional de cei care, înfăptuind în ei marea mişcare de autosporire a vieţii, îşi iau drept sarcină să o transmită altora într-o repetare posibilă – această putere a fost smulsă clericilor şi intelectualilor de către noii stăpâni care sunt slugile oarbe ale universului tehnicii şi ale mass-media – de către jurnalişti şi de către oamenii politici.

Însă ce se întâmplă atunci cu cultura – şi, odată cu ea, cu umanitatea omului?

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Underground

Izgonită din societate de existența tehnicistă și mediatică, și apoi din Universitatea însăși (invadată de această existență), cultura este exilată în clandestinitatea unui underground în care natura și menirea sa se schimbă în totalitate – în același timp cu natura și menirea societății din care tocmai a fost exclusă.

Trăsătura decisivă a modernității, care face din ea o barbarie de un soi încă necunoscut, este tocmai faptul de a fi o societate lipsită de orice cultură și subzistând independent de aceasta. Oricât de banală și de obișnuită ar putea părea astăzi, această situație dă totuși naștere unui paradox aproape intolerabil, dacă este adevărat că, în calitate de auto-conservare și autosporire de sine, viața constituie prin ea însăși un proces de cultură – fapt pe care îl ilustrează toate civilizațiile trecutului. Barbaria este așadar un soi de imposibilitate, iar dacă ea totuși se produce, nu o face niciodată sub forma unei toropeli inexplicabile a puterilor vieții. Acestea trebuie mai curând să se întoarcă împotriva lor înseși, în cadrul marilor fenomene ale urii și resentimentului. Și o fac în măsura în care, în suferința sa consubstanțială ființei sale și nemaiputând brusc să se suporte pe ea însăși, viața încearcă să se debaraseze de ea însăși. Nu există

aşadar deloc barbarie fără o irupţie a Răului, a acestei voinţe smintite şi cu toate acestea pe deplin inteligibile a autodistrugerii. Sau, spus altfel: în orice stare de regres social este posibil a recunoaşte, dincolo de evidenţa caracterelor stagnării şi declinului, violenţa refuzului deliberat al vieţii de a fi ea însăşi.

Caracteristica barbariei Occidentului şi ceea ce îi conferă forţa sa formidabilă este faptul că acest refuz s-a înfăptuit nu împotriva tuturor formelor de cultură, ci în interiorul uneia dintre ele, cea a cunoaşterii. Şi am văzut în ce fel: în ce fel proiectul de a ajunge la o cunoaştere obiectivă a fiinţării naturale i-a determinat pe fondatorii modernităţii să excludă din această cunoaştere proprietăţile sale sensibile şi subiective – tot ceea ce comporta o referire la viaţă. Astfel, negarea acesteia, adică, la urma urmelor, autonegarea sa căpăta înfăţişarea unei dezvoltări pozitive, cea a cunoaşterii şi a ştiinţei. Mascată de prestigiul rigorii, scoaterea din joc a subiectivităţii sfârşeşte prin a duce la devastarea planetei de către natura aservită tehnicii şi, atunci când aceasta este aplicată cunoaşterii omului însuşi, ca în noile „ştiinţe umane", la distrugerea pur şi simplu a umanităţii sale.

Prin faptul de a fi fost îndepărtată din domeniile cunoaşterii, viaţa nu a încetat să subziste, aşa cum am văzut, sub înfăţişarea nevoilor brute, ceea ce îi conferă astăzi caracterul său „materialist" şi barbar. Cu toate acestea, orice societate, în măsura în care se întemeiază pe o intersubiectivitate, nu posedă doar această bază constituită de modalităţile elementare de satisfacere a nevoii, ci implică o punere în raport constantă şi mereu activă a subiectivităţilor care o

alcătuiesc. Această interacțiune esențială, care-și află posibilitatea în repetare și în contemporaneitatea care rezultă din aceasta, nu intervine mai întâi ca mod deliberat al transmiterii cunoașterii în formele nobile ale culturii, ci se manifestă spontan, prin intermediul fenomenelor de intropatie și de imitare, ca însuși procesul în care se auto-constituie orice intersubiectivitate patetică concretă.

Când aceasta se alienează în comunicare și în existența tehnico-mediatică, ea adaugă societății noastre materialiste trăsătura de năucire, iar în același timp îi dă culturii o ultimă lovitură. Pentru a justifica lumea mass-media a cărei umanitate este pe cale să se stingă, se obișnuiește să se declare că acestea au existat întotdeauna: un mozaic bizantin, frescele, o carte, o gravură, executarea unei simfonii sunt, la urma urmelor, mijloace de comunicare, și astfel cultura însăși este de esență mediatică. Aceste sofisme grosolane cu care se acoperă în mod cu pudic josnicia și ipocrizia unei societăți sortite decăderii intelectuale, morale și sensibile a membrilor săi, disprețuirii lor profunde, nu ar trebui demascate dacă n-ar fi reluate de cele care au posibilitatea și, prin urmare, dreptul de a se exprima și care sunt toate, tocmai, creaturi ale mass-media.

Mijloacele de comunicare ale culturii – mozaicele, frescele, gravurile, cărțile, muzica – aveau de obicei drept temă sacrul, în orice caz, sporirea puterilor vieții până la descoperirea exaltată a esenței sale. Mijlocul însuși era arta, adică trezirea acestor puteri prin mijlocirea sensibilității care le purta pe toate celelalte. Imaginea estetică, vizuală, sonoră,

ideală era obiectul unei contemplații. Ea era ceea ce rămâne, la care revenim fără contenire pentru a ne face, în repetarea proceselor transcendentale care au dus la crearea sa, contemporanul său – mai exact: a reproduce în sine aceste prestații, aceste puteri sporite ale vieții, a ajunge odată cu ele, în ele, în beția Fondului. Cultura era ansamblul operelor de geniu ce permiteau această repetare, care o suscitau – semne care se adresau oamenilor prin noaptea veacurilor, pentru depășirea lor.

Mijloacele de comunicare ale erei tehniciste posedă caractere destul de diferite. Conținutul lor este Nesemnificativul, actualitatea – ceea ce nu va mai prezenta nici cel mai mic interes mâine și despre care avem motive solide să credem că nu prezintă mai mult interes nici măcar atunci când reprezintă Evenimentul. Mijlocul este imaginea televizată, nu permanentul la care trebuie să se revină pentru a se spori pe sine, ci ceea ce se adâncește fără încetare într-un neant pe care n-ar fi trebuit nicicând să-l părăsească. Așadar existența mediatică nu propune vieții auto-realizarea, ci fuga, un prilej pentru toți cei pe care lenea lor, refulându-le energia, îi face pentru totdeauna nemulțumiți de ei înșiși să uite de această nemulțumire. Uitare care trebuie să reînceapă odată cu fiecare clipă, odată cu fiecare nouă creștere a Forței și a Dorinței. Elevii școlilor de la periferia pariziană petrec la sfârșit de săptămână douăzeci și una de ore în fața televizorului, la fel ca și dascălii lor: vor avea ce să-și spună a doua zi.

Dacă luăm în considerare marile opere ale culturii sub aspectul transmiterii lor și, astfel, ca mijloace de comunicare, trebuie să recunoaștem că

situaţia lor s-a schimbat oarecum: pentru că ele fuseseră concepute în vederea permanenţei lor şi se înălţau, tocmai, în aceasta, ele se lansau în comunicare de la sine, în virtutea fiinţei-stabile a lor mereu prezente şi oferite – cea a templului, a frescei, a cărţii –, învestindu-i pe cei care se făceau replica sa cu Sacrul a cărui substanţă o constituiau ele.

Astăzi lucrurile nu mai stau aşa. Înecată în şuvoiul produselor fabricate în serie, al publicităţii lor degradante, al imaginilor televizate ce se succed fără întrerupere şi sunt sortite dispariţiei imediate, al „cărţilor" scrise, nu de scriitori sau gânditori, nu de savanţi sau de artişti, ci de crainici de televiziune, de politicieni, de cântăreţi, de gangsteri, de prostituate, de campioni din toate sporturile şi de aventurieri de tot felul, opera de artă nu mai înfăptuieşte ea însăşi propria sa promovare, ea a încetat, tocmai, să fie *mijlocul*. Ea are nevoie de noile mijloace, de releul audiovizualului, pe care nu-l obţine niciodată. Pentru că mass-media sunt tributare instanţei politice, unui conformism social ale cărui dominaţie şi putere le sporesc în mod infinit, deoarece, în acest fel, ele sunt aservite ideologiilor dominante, modelor, materialismului înconjurător, acestei pervertiri care vrea ca, de vreme ce comunicarea a devenit propriul său conţinut, mass-media să vorbească mai cu seamă despre mass-media, anunţând ce se va produce aici, descriind ce s-a produs, şi, astfel, pe cei care se vor produce aici, pe cei care tocmai s-au produs aici, cântăreţi, actriţe, oameni politici, aventurieri de tot felul, campioni din toate sporturile – toţi cei cărora li se atribuie microcosmosuri: noii clerici, adevăraţii

gânditori ai vremurilor noastre. Şi odată cu ei, actualitatea, ceea ce este mereu nou şi mereu găunos, senzaţionalul şi neînsemnatul, materialismul înconjurător, vulgaritatea, directul, gândirea redusă la clişee şi limbajul redus la onomatopee, cuvântul, în sfârşit, dat celor al căror discurs va fi sigur înţeles: cei care nu ştiu nimic şi nu au nimic de spus.

Deoarece comunicarea mediatică ce defineşte existenţa mediatică invadează totul, şi valorile sunt de acum înainte cele ale mass-media. Libertatea, libertatea fundamentală şi esenţială, „cheia de boltă a tuturor celorlalte" este libertatea presei, libertatea informaţiei, adică, în realitate, libertatea mass-media şi, astfel, a existenţei mediatice înseşi, libertatea neîngrădită de a abrutiza, de a degrada, de a aservi. Şi aceasta într-un sens radical. Căci existenţa mediatică presupune şi faptul că fiecare trăieşte în ea dintr-o existenţă alta decât a sa, în aşa fel încât conţinutul care tocmai i-a ocupat cugetul nu mai este produs de el, ci de către aparatul care ia asupră-şi tot, furnizându-i astfel imaginile sale, speranţele sale, fantasmele sale, dorinţele sale, satisfacţiile sale – imaginare, dar care devin singurele satisfacţii posibile atunci când existenţa mediatică a devenit existenţa reală. Această societate nu este atât a asistaţilor social, cât a asistaţilor mintal.

Odată cu omnidezvoltarea existenţei mediatice şi a valorilor sale, cultura în mod global – care i se opune punct cu punct – este scoasă din joc. Aici intervine cenzura absolută despre care am vorbit, atât de nemiloasă, atât de radicală încât mass-media înseşi îi sunt supuse şi, determinate de publicitate, de ratele

de audienţă, de legea implacabilă a celor mai mulţi, a uniformizării de jos în sus – care se împopoţonează cu masca democraţiei –, le este din ce în ce mai dificil să introducă, în această înşiruire haotică de imagini care îl smulg pe om lui însuşi, o producţie de alt ordin, o creaţie veritabilă – să rupă, în fine, cercul în care televizorul şi publicul îşi trimit la nesfârşit unul altuia imaginea liniştitoare a propriei lor mediocrităţi. Căci aici se află acel ceva care a hotărât această cenzură: ca tot ceea ce se află constituit în sine ca fapt şi operă de cultură, ca acel proces de sporire a unei vieţi subzistând în sine şi prin sine, trăind astfel din sine şi mulţumindu-se să o facă, să fie aruncat în afara existenţei şi a universului mediatic, în afara societăţii şi a lumii care era cea a oamenilor.

Ce poate face şi ce devine în această situaţie cultura? Ea subzistă în aceeaşi calitate de neobosită venire în sine a vieţii, de rostire a acesteia care nu tace de fapt niciodată. Însă ea rămâne într-un soi de incognito. Schimbul la care năzuieşte nu se mai produce în lumina Cetăţii, prin mijlocirea monumentelor sale, a picturii sale, a muzicii sale, a învăţământului său – al mijloacelor sale de comunicare. Acest schimb a intrat şi el în clandestinitate: fraze scurte, lămuriri grăbite, câteva referiri pe care indivizi însinguraţi şi le comunică unul altuia când, cu prilejul întâlnirilor întâmplătoare, se recunosc ca purtând acelaşi semn. Şi-ar dori să transmită această cultură, să permită fiecăruia să devină ceea ce este, să se sustragă neajunsului de neîndurat al universului tehnico-mediatic, drogurilor sale, excrescenţei sale monstruoase, transcendenţei sale anonime, însă acesta i-a redus la tăcere odată pentru totdeauna. Mai poate oare fi salvată lumea de unii dintre ei?

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

Ce nu s-a mai văzut vreodată / 5

I. Cultură şi barbarie / 11

II. Ştiinţa judecată după criteriul artei / 43

III. Ştiinţa singură: tehnica / 73

IV. Maladia vieţii / 105

V. Ideologiile barbariei / 137

VI. Practicile barbariei / 173

VII. Distrugerea Universităţii / 211

Undergroumd / 253

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CLUBUL DE CARTE
INSTITUTUL EUROPEAN

Stimate Cititor,

Institutul European Iaşi vine în sprijinul dumneavoastră ajutându-vă să economisiţi timp şi bani.

Titlurile dorite – unele căutate îndelung prin librării – pot fi comandate acum direct de la *Editură*!

Consultaţi oferta! Completaţi apoi talonul de comandă (carte poştală) din subsolul paginii. Nu uitaţi să înscrieţi, cu atenţie, titlul şi numărul de exemplare solicitate.

Plata se va face ramburs (la primirea coletului poştal), taxele poştale fiind suportate de editură.

Şi pentru că dumneavoastră apreciaţi cărţile noastre, meritaţi din plin să faceţi parte din **Clubul de carte Institutul European**, beneficiind totodată de reduceri semnificative de preţ.

Astfel:

Suma minimă	**Suma maximă**	**Reducere (%)**
-	19,9 RON	5
20 RON	49,9 RON	10
50 RON	99,9 RON	15
100 RON	149,9 RON	20
150 RON	199,9 RON	25
200 RON	-	30

Numele .....

Cod numeric personal .....

Strada .....

Bl. ..... Sc. ..... Et. ..... Ap. .....

Judeţ (sector) ..... Cod .....

Localitatea ..... Tel .....

CARTE POŞTALĂ

Nu timbraţi

Destinatar

EDITURA
Institutul European
C.P. 161, Cod 700107, IAŞI

Depuneţi cartea poştală, completată, în cea mai apropiată cutie poştală!

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITARA LIBRARY

Colecţia **ESEURI DE IERI ŞI DE AZI** (selectiv)

- Al. Zub, *Istoriografia română la vârsta sintezei: A. D. Xenopol*
- Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu: un arhitect al României moderne*
- Al. Zub, *Vasile Pârvan. Dilemele unui istoric*
- Alexandra Hasan, *Fals tratat de jurnalism*
- Alexandru Călinescu, *Caragiale sau vârsta modernă a literaturii*
- Andrei-Iustin Hossu, *Existenţialismul francez*
- Dan Botta, *Unduire şi moarte*
- Demetrio Marin, *Eminescu şi cultura indiană*
- Émile Durkheim, *Despre sinucidere*
- Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei şi religiei*
- Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*
- Henri Bergson, *Evoluţia creatoare*
- Henri Bergson, *Introducere în metafizică*
- Henri Bergson, *Teoria râsului*
- Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*
- Hermann Keyserling, *Jurnalul de călătorie al unui filosof*
- Ion Petrovici, *Din cronica filosofiei româneşti*
- Léon Bloy, *Mântuirea prin evrei*
- Leonida Maniu, *Dor şi armonie eminesciană*
- Lev Şestov, *Începuturi şi sfârşituri*
- Lev Şestov, *Revelaţiile morţii*
- Lord Acton, *Despre libertate*
- Luca Piţu, *Sentimentul românesc al urii de sine*
- Maurice Halbwachs, *Memoria colectivă*
- Suzanne Lilar, *Cuplul*

În aceeaşi colecţie va apărea

M. Henri Blaze, *Al doilea Faust. Eseu despre Goethe*

Otto Weininger, *Sex şi caracter*

TITLUL	Nr. Ex.
1.	.....
2.	.....
3.	.....
4.	.....
5.	.....
6.	.....
7.	.....

BCU IAŞI CENTRALA UNIVERSITARĂ LIBRARY

LIBRĂRII în care puteţi găsi cărţile colecţiei
ESEURI DE IERI ŞI DE AZI

ALBA-IULIA
Librăria *Mircea Eliade*, str. Cloşca, bloc CH1

ARAD
Librăria *Corina*, str. Mihai Eminescu nr. 2, tel. 0257/284749

BACĂU
Librăria *Glissando*, Bd. Nicolae Bălcescu nr. 8, tel. 0234/186677

BRAŞOV
Librăria *George Coşbuc*, str. Republicii nr. 29, tel. 0268/477309

BUCUREŞTI
Librăria *NOI*, Bd. N. Bălcescu nr. 18, tel. 021/3102528
Librăria *Mihai Eminescu*, Bd. Regina Elisabeta nr. 5, tel. 021/3158761
Librăria *Academiei*, Calea Victoriei nr. 12 A, tel 021/3138588
Librăria *Luceafărul*, Bd. Unirii nr. 10, tel. 021/3130075

CLUJ
Librăria *Orfeu*, Piaţa Unirii nr. 10, tel. 0264/195339

CONSTANŢA
Librăria *Sophia*, str. Dragoş Vodă nr. 13, tel. 0241/616365

CRAIOVA
Librăria *Şcolii*, str. M. Viteazu, bl. 7-14, tel. 0251/412588

DEVA
Librăria *Prescom Divers*, str. Ana Ipătescu nr. 11, tel. 0254/213782

GALAŢI
Librăria *KORES*, str. Nicolae Bălcescu, bl. A3, parter, tel. 0236/463116

IAŞI
Librăria *Casa Cărţii*, Bd. Ştefan cel Mare nr.56, tel. 0232/270610
Librăria *Junimea*, Piaţa Unirii nr. 4, tel. 0232/412712
Librăria *M. Eminescu*, str. 14 Decembrie 1989, nr. 1, tel. 0232/264528
Librăria *Cubul de sticlă*, Bd. Carol I nr. 3-5, tel. 0232/215683

ORADEA
Librăria *Mihai Eminescu*, str. Meşteşugarilor nr. 73, tel. 0253/131924

PITEŞTI
Librăria *Casa Cărţii*, Bd. Republicii, bl. G1, parter, tel. 0248/214679

SATU-MARE
Librăria *Mihai Eminescu*, str. Ţibleşului nr. 1, tel. 0261/717503

SIBIU
Librăria *Polsib*, Şos. Alba Iulia nr. 40, tel. 0269/210058

SUCEAVA
Librăria *Casa Cărţii*, str. N. Bălcescu nr. 8, tel. 0230/530337

TG. JIU
Librăria *Mihai Eminescu*, str. Tudor Vladimirescu nr. 40, tel. 0253/214910

TG. MUREŞ
Librăria *Luceafărul*, str. Trandafirilor nr. 43, tel 0265/250581

TIMIŞOARA
Librăria *Mihai Eminescu*, str. Măceşilor nr. 1, tel. 0256/194123
Librăria *Esotera*, str. Lucian Blaga nr. 10, tel. 0256/431340
Librăria *Noi*, str. Hector, nr. 2-4 tel. 0256/220949

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Redactor: Camelia Grădinaru
Tehnoredactor: Elena Munteanu

Bun de tipar: 2008 • Apărut: 2008 • Format 1/16 (54×84)

INSTITUTUL EUROPEAN • Iaşi,
str. Lascăr Catargi nr. 43 C.P. 161 • cod 700107
• Tel. Difuzare: 0788.319462
Fax: 0232/230197 • euroedit@hotmail.com
http: //www.euroinst.ro

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Lumea noastră nu se prezintă prea bine, iar acest eseu strălucit şi pătimaş, destinat publicului larg, a devenit, din păcate, încă şi mai actual. Demersul constă în a lua în discuţie catastrofa majoră a vremurilor noastre, barbaria, şi de a pune în lumină cauza sa: nu putem vedea în ea o simplă izbucnire accidentală a civilizaţiei, aşa cum au mai fost atâtea altele. Este vorba, după cum arată Michel Henry, de o denaturare a vieţii în integritatea sa, a cărei esenţă constă în efortul de a se transforma şi de a se înfăptui. Un text important, care pune în discuţie adevăratele probleme ale modernităţii.

Din cuprins:

- *Cultură şi barbarie*
- *Ştiinţa singură: tehnica*
- *Ideologiile barbariei*
- *Distrugerea Universităţii*

www.euroinst.ro

INSTITUTUL EUROPEAN

Pe copertă: José de Ribera, *Acrobaţi pe sârmă*

BCU MIRCEA CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY